VISIONES AYMARAS SOBRE LAS AUTONOMÍAS

Aportes para la construcción del Estado nacional

Mario Galindo

Bonifacio Cruz (†)
Elizabeth Pardo
Ramiro Bueno

INVESTIGACIÓN



Visiones aymaras sobre las autonomías

Aportes para la construcción del Estado nacional

Visiones aymaras sobre las autonomías

Aportes para la construcción del Estado nacional

Ph. D. cand. Mario Galindo Soza

Equipo de investigadores:

M. Sc. cand. Bonifacio Cruz Alanguia (†)
Lic. Elizabeth Pardo Venegas
Lic. Ramiro Bueno Saavedra



PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA

La Paz, 2007

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS) y de la Embajada del Reino de los Países Bajos en Bolivia.

Galindo Soza, Mario
Visiones aymaras sobre las autonomías: Aportes para la construcción del Estado Nacional / Mario Galindo Soza; Bonifacio Cruz Alanguia; Elizabeth Pardo Venegas; Ramiro Bueno Saavedra. – La Paz: Fundación PIEB, 2007.
xiv; 376 p.; cuads.; maps.: 23 cm. — (Serie Investigación n. 20)

D.L. : 4-1-1590-07
ISBN: 978-99954-32-15-7 : Encuadernado

AUTONOMÍA – AYMARAS/ / NACIÓN AYMARA / AUTONOMÍA INDÍGENA/ AUTONOMÍA AYMARA/ ESTADO MULTINACIONAL / ESTADO INTERCULTURAL/ AUTONOMÍA - AYLLU/ AUTONOMÍA - RECIPROCIDAD AYMARA/ DESCENTRALIZACIÓN / DEMOCRACIA / REFORMA CONSTITUCIONAL / CRISIS DEL ESTADO / ESTADO – NACIÓN / IDENTIDAD CULTURAL / GOBERNABILIDAD / ASAMBLEA CONSTITUYENTE / MOVIMIENTOS SOCIALES / ORDENAMIENTO TERRITORIAL / ORGANIZACIÓN POLÍTICA /

1. título **2.** serie

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 – 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundapieb@acelerate.com
Página web: www.pieb.com.bo
Casilla postal: 12668
La Paz, Bolivia

Edición: Hugo Montes

Diseño gráfico de cubierta: Jorge Prado

Producción: Creativa 2 488 588

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Prólogo

Comienzo mencionando que "Visiones aymaras sobre las Autonomías y Propuestas para la construcción del Estado Nacional" es indudablemente un mejor enfoque que el de "Visiones aymaras sobre las autonomías departamentales". Estoy convencido, no lo señalan los investigadores, de los equívocos a que se presta el segundo dada la fuerte campaña contra las autonomías departamentales y que en gran medida fue un discurso aceptado por muchas personas, particularmente las comunidades rurales del Occidente. Entonces, el trabajo se reorienta acertadamente hacia lo que los aymaras piensan sobre las autonomías desde la perspectiva de su apropiación de las mismas. Esta puntualización, desde el comienzo del trabajo, fue un acercamiento metodológico más apropiado.

El estudio sobre este tema es aún preliminar, si se considera la complejidad del tema; sin embargo, nos presenta un recorrido muy importante para poner en contexto el tema de "las autonomías indígenas hoy" para quienes quieran ingresar en temas más particulares, dentro de este campo y de esa forma entender el discurso indígena sobre las mismas. El texto proporciona para ello datos muy oportunos del contexto como un marco conceptual operativo, una historia marco, la historia de la práctica indígena sobre el territorio y la trayectoria del Estado en los últimos años. En ese marco se realiza una sistematización de las principales posiciones sobre el tema, resaltando sobre todo las enormes diferencias entre las formulaciones de los intelectuales aymaras por un lado y las prácticas de los pueblos indígenas por otro. Pero sobre todo resalta, al final, la multiplicidad de aristas y ángulos del tema, similar a la diversidad de prácticas en el tema del territorio.

No existe una posición aymara sobre autonomía, palabra que, según Yampara, no existe en el léxico aymara. Es en el contexto político del momento que sugiere la pregunta de si existe una posición aymara sobre el tema. El contexto político abulta la percepción de una visión unívoca sobre el tema que no coincide con la de los aymaras de base y sus prácticas. La investigación pone de manifiesto la incidencia de ciertos intelectuales aymaras en el discurso de base, así como la distancia entre este discurso y las practicas de las comunidades.

Otro aspecto, muy poco considerado, y muy acertadamente destacado en el estudio es la confusión entre pueblos aymaras y población que habla aymara. Y éste un aspecto muy importante porque son los primeros los que han formulado propuestas territoriales relativamente acabadas.

Si se interpreta el discurso a partir de la práctica, el tema del territorio es el eje de los principales interrogantes y preocupaciones en la construcción del Estado. La reivindicación de la Asamblea Constituyente, surgida de las luchas de pueblos indígenas del Oriente, fue asumida políticamente por los movimientos sociales del Occidente, en la búsqueda de un eje articulador de los mismos. Y en el desarrollo de ese planteamiento se mostró su gran fuerza movilizadora. Es que los problemas de clase y las tradiciones nacionalistas encontraron en los derechos indígenas, particularmente en los derechos por el territorio, un eje fértil y un motor potente para su ascenso político. Los derechos indígenas se expresan en un noventa por ciento en torno los derechos y las condiciones de gestión de sus territorios. La identidad indígena y sus derechos suplieron la pérdida de centralidad de lo clasista. El territorio, no la tierra de los campesinos, es el tema central, es el que informa las diferentes posiciones sobre la autonomía. Este concepto del territorio fue el eje conducente a la Asamblea Constituyente y el que hizo despertar la otra reivindicación, la de las autonomías departamentales. Así, desde 1994 a nuestros días, la visión aymara de las autonomías ha estado cubierta por un enorme manto de ambigüedades: se la presenta como una visión cuando ésta no existe como tal y en esas condiciones forma parte de un discurso con gran potencial para articular demandas. La formulación actual de esa demanda, muy heterogénea y con sentidos muy diversos, aunque inducida desde fuera ha alcanzar

un alto nivel simbólico e ideológico, y ha servido para visibilizar la búsqueda de un nuevo país basado en la cohesión social.

En una continuidad histórica de profundas experiencias históricas, particularmente entre los indígenas de habla aymara, las prácticas en el control del territorio muestran la instrumentación de todos los mecanismos provenientes del parte del Estado. Al contrario de las relaciones más horizontales de los pueblos orientales del entorno de la CIDOB, los altiplánicos, particularmente los paceños, han desarrollado formas de organización más verticales, relacionadas con las políticas públicas y en particular de aquellas que se relacionan con sus territorios. Un ejemplo clásico ha sido Jesús de Machaca, donde utilizaron los mecanismos legales, la reforma agraria (luchando contra el sindicalismo) la cantonización, la universalización de la escuela, la Ley de Participación Popular, la Ley INRA, para defender y organizar su territorio. Hoy constituidos los *ayllus* en TCO y las dos *markas* en municipio, se apropian del concepto de autonomías para fortalecer su bagaje de herramientas en la gestión social y política de sus territorios.

En niveles superiores de organización se construyeron otras visiones las que alimentaron prácticas menos cercanas a la vida cotidiana y más relacionadas con el control del Estado y la esfera política nacional. "El largo proceso histórico que impulsaron los pueblos indígenas se expresó, en las últimas dos décadas, en la construcción de un movimiento social que —liderizado en occidente por la CSUTCB y otras como CONAMAQ y en Tierras Altas por la CIDOB— creó un inédito y poderoso proceso social y político que aglutinó en torno a sus demandas y propuestas no solamente a los pueblos indígenas sino a sectores populares no indígenas y otros. Estas demandas, derechos y propuestas pasaron a ser parte de la agenda política y social del país." (Ramiro Molina Barrios, Proyecto Conflictos Interculturales, una propuesta democrática regional desde Bolivia Perú y Ecuador, CEBEM).

En el ejercicio de esos derechos y de la práctica en la gestión y en la lucha política, hoy día tiene gran sentido la incorporación en su léxico del concepto de autonomía. Estos pueblos llevan ya varios siglos nombrando autoridades, rotando tierras, administrando sus

temas frente a las autoridades del Gobierno, a nivel cantonal, provincial y departamental. Ahora están ante el desafío de los municipios, de sus recursos naturales. Se trata de un ejercicio cotidiano para que se aplique lo que dispone la Ley INRA sobre las TCO, las competencias atribuidas a los municipios y distritos indígenas. Tienen que procurar su aprovechamiento de bosques y otros recursos naturales. En varios lugares las propias autoridades indígenas han sido nombradas según usos y costumbres, y ratificadas en los procesos electorales de manera directa. Han creado sus propios instrumentos políticos para ello. Este ejercicio ha tenido una enorme incidencia en la agenda política nacional, particularmente a través de la territorialización del voto.

El estudio, al yuxtaponer los conceptos de los intelectuales aymaras y otros sobre el concepto de autonomía indígena, pone de manifiesto la fuerza política y social del tema, y al mismo tiempo la ambigüedad del mismo cuando éste llega desde arriba. Pero no quepa duda de que en la práctica el movimiento indígena se va a apropiar de todo lo que proceda desde el Estado, eso lo ha hecho históricamente. El tema es, como se visualiza en el estudio, que los resultados serán visiones que alimentarán prácticas diversas, y con resultados impredecibles en términos políticos.

Sobre la base de la identidad indígena, con un fuerte enfoque occidental, se pretende construir descentralización y autonomía con el objetivo, no sólo de responder a demandas territoriales concretas, sino de incorporar el tema a las confrontaciones que se están dando y se darán con mas fuerza en el campo de fuerzas construido en relación con los movimientos cívicos y prefecturas de los departamentos de la llamada "Media Luna". Desde ambos lados, territorios indígenas y autonomías departamentales, se ha constituido un campo de confrontación donde lo indígena adquiere una enorme potencia movilizadora. No estoy seguro del futuro del concepto de autonomía indígena, de sus resultados y de los recodos del camino que seguirá, pero sí estoy seguro de que dará contenido a la formación de identidades indígenas, con lo que buena parte de los movimientos sociales tendrán en ellas y fuerte apoyo y punto de referencia en cualquier proyecto de país. Ahora, sí o sí, hay que dar solución a la inclusión social en perspectivas diferentes.

El documento no se propone ningún tipo de recomendaciones, como corresponde a una temática que no encuentra suficiente maduración política, a pesar de lo avanzado en los últimos años. Pero el documento delimita el marco para las preguntas más importantes sobre cómo la temática indígena interpela profundamente la condición del Estado, no sólo en Bolivia, sino de forma generalizada en muchos otros países. Uno de los temas estructuradores de la identidad indígena, lo que ha adquirido dimensiones nunca antes vistas, es el territorio y su autonomía de gestión.

Todavía no sabemos mucho sobre cómo se apropiaran los aymaras de las implantación de regimenes autonómicos indígenas o regionales, si es que se incorporan en la Constitución Política del Estado, pero de lo que sí estamos seguros es de que, con "la condición étnica se constituye en Bolivia en uno de los principales aglutinadores de los movimientos sociales y donde los temas como interculturalidad o democracia son considerados a luz del enfoque de la geografía política, lo cual implica desentrañar los significados de espacio, territorio y territorialidad. Así, el territorio es algo que se integra como parte de uno mismo, es una forma objetivada y consciente del espacio, mientras que el espacio es un sistema de localizaciones en contraposición al territorio como sistema de actores o sistema apropiado" (Ramiro Molina Barrios, *op. cit.*).

Una buena definición operativa y política de lo territorial podría ser un buen camino para ir cerrando las brechas sociales existentes y que cada día alcanzan mayor significado político. Una mala definición de las políticas autonómicas puede abrirlas aún más, al quedar en la superficie el conflicto en lugar de las soluciones históricas. En esta confrontación de conceptos y prácticas tiene sentido la construcción intercultural concreta, políticamente sana y constructiva. Hay que aprender un poco más de las experiencias reales de cómo son los municipios y los distritos indígenas, antes de cerrarnos en esquemas de propuestas teóricas de impredecible aplicabilidad y de resultados inciertos. Se deberá confrontar el deber ser con el poder ser, ya que las prácticas tradicionales en materia de territorios indígenas tienen mucho que aportar sobre procesos constructivos, y a una comprensión más amplia de la importancia de conceptos tales como identidad, territorialidad, reconstitución o autonomía.

Quiero terminar señalando algunas de las ideas finales del estudio:

- "El concepto de autonomía no es parte de la cosmovisión aymara y andina, es una construcción de los no indígenas como parte del paradigma de la modernidad, ajena a la lógica andina".
- "No existe una única visión aymara en torno a las autonomías, sino múltiples visiones en torno al tema".
- "Mayoritariamente, no caben en la sociedad boliviana las visiones etnocentristas de un posible retorno a las estructuras ancestrales de reconstitución de un pasado milenario que ya no existe ni existirá en su versión original".
- "Los pueblos indígenas no muestran en sus visiones desde la comunidad la intención de adueñarse o capturar la propiedad de los recursos naturales. Antes bien, se concibe una posición de solidaridad, de reciprocidad. La élite dirigente, sin embargo, alienta esta perspectiva de propietarismo indígena de los recursos naturales, confundiendo este tema, incluso con visiones cosmogónicas".
- "Las voces de que los aymaras pretenden la construcción de su propio Estado no capturan el verdadero sentimiento y pensamiento que, insistimos, está en una lógica integracionista, por el mismo devenir histórico y por la misma realidad política actual que le toca vivir".

José Blanes
Msc. Sociología

Introducción

Inicialmente habíamos planteado la investigación como "Visión de los aymaras en torno a las autonomías regionales: identidad y propuestas para la construcción del Estado nacional". Sin embargo, conforme fuimos escarbando en la temática, nos dimos cuenta de que no hay *una* visión aymara sobre las autonomías regionales. Lo que hay son *visiones*, en plural. Además, tampoco hay visiones sobre las autonomías regionales, sino sobre las autonomías en general. Hay muchas visiones aymaras y varios tipos de autonomías; así, no resultaba apropiado sesgar estos dos aspectos desde el título de la investigación. Tal vez lo que más encontramos fueron las visiones y propuestas sobre la construcción del Estado nacional. Por esa razón, decidimos que el título de la investigación debía ser: "Visiones aymaras sobre las autonomías y propuestas para la construcción del Estado nacional", pues pensamos que de esta manera se contribuye al momento histórico y al debate político, social, cultural, técnico y jurídico constitucional que vive el país.

Los pueblos indígenas tienen su propia visión de la naturaleza y del hombre; reclaman el derecho de uso de los recursos naturales, el derecho a administrarlos y el derecho a vivir bien. Es importante aportar desde distintos puntos de vista para proponer alternativas que fortalezcan el Estado boliviano dentro de un marco de reconocimiento cultural, de derechos y en el marco de una descentralización que beneficie a todos.

Las visiones aymaras sobre las autonomías tenderán a captar el pensamiento y el sentimiento aymara de nuestro país, proyectando y abriendo puertas para construir un mejor país que albergue a todos.

Nuestra posición es básicamente constructivista, y se sustenta en cuatro ejes temáticos: el de la interculturalidad, el territorial, el ecológico y el económico. Cuatro pilares de la investigación y como consecuencia el factor político que nos dará las pautas en la construcción del país.

El punto de partida de esta investigación son los hechos históricos recientes, que llevan a suponer que el occidente del territorio boliviano tiene una agenda que se basa en la Asamblea Constituyente y el oriente del país en las autonomías, cuando en realidad son temas de una misma agenda. De allí la relevancia del asunto en cuanto a identificar aquello que se debe desentrañar en qué consisten las visiones aymaras sobre las autonomías, tema que aparece invisibilizado por la prensa, las instancias políticas, gubernamentales, académicas y por el observador poco interiorizado de las viejas demandas indígenas en el país.

Si proponemos este trabajo de investigación es porque estamos seguros de poder contribuir desde la perspectiva aymara y de los pueblos indígenas al diseño de autonomías departamentales y/o étnicas para construir un país libre y soberano, garantizando el bienestar social. Las reformas que se darán en nuestro país en el marco de la Asamblea Constituyente permiten que se empiece a reconocer que el país tiene carácter multiétnico y multicultural, reconocer la existencia de los pueblos indígenas que tienen derechos, así como diseñar estrategias y políticas públicas para garantizar constitucionalmente esos derechos. Estos escenarios a los que nos referimos tienen que darse en tres frentes: la dinámica de los pueblos indígenas, que se revitalizan con cada día que pasa debido a una multiplicidad de factores, como ser su limitado acceso a los servicios de salud, alimentación, educación, etc.

También hay que reconocer que se está dando un proceso de reformas del Estado que surgen a raíz de la mala experiencia de gobiernos autoritarios, de dictaduras, de modelos económicos que violaron los derechos de los más sufridos y los siempre postergados en sus demandas. El reconocimiento a los aymaras, su carácter de pueblo distinto con ejercicio pleno de sus derechos no solamente equivale a decir "reconozco" que hay pueblos indígenas, sino aceptar que esto tie-

ne que ver con la naturaleza de Bolivia, que lo hace un país plurinacional, plurilingüe, multicultural, multiétnico, etc.

El objetivo general de esta investigación es el de indagar, analizar y profundizar en la visión de los aymaras con relación a la conformación de regímenes autonómicos, a partir de la necesidad de crear las bases para una profunda transformación del Estado, sustentada en una efectiva descentralización política que garantice las relaciones de equidad y solidaridad de todos los bolivianos, con valores culturales y autoridad propia, sin importar la clase, religión, región o departamento del país en el que vivan o hayan nacido.

Entre los objetivos específicos, tenemos:

- Examinar los cambios producidos en las relaciones espaciales y de conciencia socio-cultural de los aymaras como corolario de las medidas políticas auspiciadas por el Estado desde 1952 y que se plasma, entre otras cosas, en su aspiración de construir autonomías indígenas.
- Analizar las causales de las brechas socioeconómicas, interregionales o interdepartamentales que marcan las diferencias en el crecimiento económico y en las relaciones sociales y culturales como consecuencia de las prioridades en inversiones nacionales y extranjeras que han generado una nueva estructura económica desigual, y proponer posibles escenarios de soluciones estratégicas en el marco de la construcción de autonomías en el país.
- Conocer las propuestas de los aymaras en cuanto al manejo de recursos naturales en un eventual régimen autonómico.
- Indagar las ideas de los aymaras sobre los pilares de un nuevo Estado que rompa las asimetrías en las relaciones entre departamentos y regiones, entre lo rural y lo urbano, así como entre pobres y ricos, y logre su inserción competitiva en el proceso de globalización económica y política.
- Proponer puentes entre las visiones occidentales y aymaras de regímenes autonómicos y de construcción de un Estado boliviano multicultural e intercultural, pues precisamente éste es el nuevo desafío de fondo de la Asamblea Constituyente.

El estado de la cuestión

Nuestro abordaje se inscribe en un marco teórico que permite identificar las limitaciones y las posibilidades estructurales del modelo boliviano.

Bolivia es un país que históricamente se ha estructurado de manera diversa[1]. Esta diversidad exige respuestas imaginativas en lo técnico, o sea aplicar un sistema de planificación que recoja la diversidad cultural y las propuestas técnicas. En términos históricos, la interpretación del nacionalismo revolucionario pone en entredicho la idea de Estado-nación en el sentido weberiano del término. Cuestionado desde la historiografía aymara (la República es otra fase del dominio colonialista), el nacionalismo revolucionario ha perdido su impulso legitimador de una historia oficial[2].

El intento de conformar una comunidad política asentada en la democracia representativa por ahora plantea más interrogantes que soluciones. La idea de Estado-nación ha sido sustituida por la noción de Estado multinacional, plurilingüe e intercultural, aunque no se ha cristalizado la integración social propugnada a través del reconocimiento constitucional de lo "pluri-multi-inter" y de las reformas destinadas a la formación de una cultura democrática. Sin embargo, solamente a través de la concatenación de estos elementos es posible plantear un proyecto de Estado multinacional en el que la nación sea entendida como una comunidad de ciudadanos, un Estado que reconozca la diversidad cultural de la sociedad y la sancione legalmente para consolidar su legitimidad. Las propuestas planteadas pretenden encarar este desafío a partir del vínculo entre los principios del Estado de derecho —como horizonte de la consolidación democrática— y el pluralismo cultural[3].

La inestabilidad de la región resulta en parte de la herencia de la Conquista española ("la primera mundialización"), y sobre todo de

1 "Bolivia es un país abigarrado" (Zavaleta 1980).

2 Galindo 2003b.

3 Patzi 2004.

los procesos de independencia culminados a principios del siglo XIX, en los que se procedió a dividir el mundo andino en Estados-nación controlados por las élites criollas según el modelo de la democracia representativa europea y americana. Las élites de los diferentes países latinoamericanos se enfrentaron por el control de los recursos naturales, como lo testimonian los conflictos territoriales todavía no resueltos: el acceso al mar de Bolivia frente a Chile, el reciente conflicto territorial entre Ecuador y Perú, el conflicto del gas en Bolivia en 2004, etc.

Los Andes siguen siendo una *zona de fractura* caracterizada por inestabilidades políticas y sociales permanentes, siempre amenazada por crisis internas largas y dolorosas: Sendero Luminoso en el Perú, el conflicto armado que enfrenta a los colombianos desde hace más de 50 años, la crisis venezolana, la violenta crisis política en Bolivia en los últimos meses, etc.

En este contexto, los movimientos y grupos indígenas reclaman desde hace años una mayor consideración y respeto hacia sus propias culturas y sus propias normas de gestión política y territorial, así como una mayor participación en la vida económica y social de estas naciones. Algunos pueblos indígenas consideran que estos 500 años de imposición de modelos socio-políticos ajenos no han cambiado en profundidad su situación de marginación y pobreza, mientras que, paralelamente, los resultados macroeconómicos esgrimidos por los seguidores de las políticas de ajuste estructural (denominadas neoliberales) siguen sustentando que las variables macroeconómicas ponen de manifiesto un cierto crecimiento económico (Laserna 2004). Por otra parte, los procesos de descentralización ya efectivos en varios países andinos tampoco respondieron a las necesidades y reivindicaciones de los movimientos y grupos indígenas.

Con la implementación de políticas ultraliberales en los años noventa, los Estados Unidos presionaron para lograr una integración forzada de estos países en el libre mercado a través de la creación de la Zona de Libre Comercio de las Américas, que debía haber funcionado desde el 2005. Ante la resistencia de amplios sectores de la so-

ciedad civil, y sobre todo ante el fracaso de la conferencia de Cancún, los EE UU han optado por negociar de manera separada con cada país a fin de establecer tratados de libre comercio bilaterales. La única razón para proceder con autonomías étnicas es la cultural, porque las dimensiones económica y política pueden resolverse en procesos de descentralización político-administrativos, en el marco de la constitución de gobiernos departamentales autónomos y de las autonomías departamentales.Una gran mayoría de la población que vive en situación de pobreza estructural no espera nada de estos acuerdos económicos.

Los Gobiernos se limitan a considerar a los grupos más vulnerables únicamente como sujetos de programas de lucha contra la pobreza. Frente a esta dualidad de los espacios y sociedades y a las políticas uniformes del sistema internacional, diversos movimientos culturales, sociales y políticos tienden hoy a contestar esta democracia participativa a la que consideran principal responsable de la exclusión y la marginación, e incluso de las condiciones de *apartheid* en que viven ciertos grupos étnicos.

En esta nueva fase de globalización son los movimientos populares e indígenas quienes protagonizan acciones de resistencia en territorios que los Estados tienden a mantener en el abandono para privilegiar el desarrollo de enclaves competitivos de cara al exterior. Esta globalización se traduce actualmente en fracturas territoriales profundas, especialmente en países en los que la riqueza y la población se concentran en las zonas costeras (Perú, Ecuador) o tropicales (Bolivia). Estas regiones privilegiadas intentan imponer sistemas de mayor autonomía para dejar a un lado a las regiones de montaña, a las que consideran atrasadas y menos competitivas. Al mismo tiempo, las oportunidades que ya existen en los países andinos para el reconocimiento legal de ciertas formas de autonomía de grupos indígenas (cabildos indígenas en Colombia, TCO en Bolivia, etc.), favorecen el fortalecimiento de instancias locales y tradicionales de gestión de los territorios que buscan reinventar la democracia local desarrollando formas innovadoras de gestión pública y territorial. Una creciente conciencia identitaria basada en una estrecha vinculación con el territorio es el fundamento de esta búsqueda de modelos alternativos de organización y desarrollo. Algu-

nas de estas iniciativas se expresan en términos de articulación con el Estado, pero en ciertos casos suponen una ruptura con las normas y los principios del Estado centralizador.

En Bolivia, por ejemplo, la superposición de estructuras territoriales históricas y étnicas (*suyus*, *markas*, *ayllus*) con la división político-administrativa del Estado se ha convertido a menudo en una fuente de conflictos.

En este contexto de amenaza permanente y a la vez de repliegue por parte del Estado, las sociedades civiles se reorganizan y se fortalecen para manifestar su malestar, pero también para defender sus propuestas, apoyándose en su carácter pluriétnico, pluricultural y plurilingüístico en la reivindicación de otros modelos socioeconómicos integradores y no excluyentes.

La cuestión de los territorios indígenas, de las autonomías y de su articulación con el Estado y sus instituciones se ha convertido en un punto fundamental para pensar el futuro político y económico de los Andes.

Sobre la base de estos antecedentes y de una red de debate que se ha generado para recoger las propuestas de autonomía étnica, en el marco de las autonomías departamentales, se ha identificado hasta ahora cuatro planteamientos concretos sobre cómo debería organizarse el nuevo Estado boliviano. Tres de ellos coinciden —con diferencias de fondo y forma— en la creación de autonomías, en tanto que el cuarto planteamiento se restringe a la creación de un modelo de gobierno para una sola región conformada por cinco departamentos (Santa Cruz, Tarija, Chuquisaca, Beni y Pando). Dos de las ponencias corresponden a pensadores cruceños y las otras dos han sido elaboradas por intelectuales cochabambinos que radican en La Paz. El sociólogo y analista político Álvaro García Linera plantea la creación de "autonomías indígenas", el constitucionalista Juan Carlos Urenda Díaz propone la conformación de "autonomías departamentales", el abogado y alcalde de La Paz, Juan del Granado, sugiere la creación de la "Federación Boliviana de Municipios y Comunidades Originarias" y el arquitecto Sergio Antelo Gutiérrez propone que cinco departamentos (los que conforman la denominada "Media Luna") formen

un "Estado asociado con Bolivia". En otros ámbitos han surgido otras propuestas, como la de reconstitución del Tawantinsuyo de Felipe Quispe o la de autonomías regionales del Comité Cívico de Chuquisaca (CODEINCA), inspiradas en las propuestas que diversas organizaciones campesinas e indígenas han planteado a la Asamblea Constituyente. Bolivia ha vivido estos últimos meses conflictos políticos que reflejan estas reivindicaciones y que han hecho patente el enfrentamiento entre dos visiones diferentes de las autonomías.

Por un lado, las organizaciones indígenas defienden una autonomía basada en el reconocimiento de la territorialidad indígena, que implica varios elementos:

- un poderoso sentimiento de pertenencia a un territorio, con un modelo de acceso y uso de los recursos basado en normas definidas colectivamente;
- una identidad cultural y una memoria histórica afirmada;
- un modelo distinto de relación y organización de los pueblos y de los territorios que se fundamenta en la complementariedad entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas;
- la necesidad de inventar otras formas de participación y de pertenencia a la sociedad a partir de la visión cultural indígena.

Este enfrentamiento actual entre dos visiones autonómicas cuestiona a la vez el papel del Estado-nación en el reparto y la redistribución equitativa de recursos entre zonas con potenciales económicos distintos. Cuestiona también, en vista de las dinámicas económicas en curso, la coexistencia, la inserción o la articulación de otras formas de representación y gobernabilidad dentro del Estado-nación.

Las asambleas y reuniones de la Junta Directiva de la Asociación de Población de Montañas del Mundo (APMM, Achocalla 2001, Quito 2001, Ispoure 2003, Turín 2004) han sido un espacio propicio para que representantes indígenas de los Andes electos (Senado, Parlamento, alcaldes) y representantes socialmente legítimos de movimientos indígenas aborden la reflexión sobre el reconocimiento de los territorios y el control del desarrollo territorial. Creada en 2001, la APMM agrupa a representantes electos o socialmente reconocidos de pobla-

ciones de montaña, representantes de organizaciones de la sociedad civil (entre ellas VSF-CICDA) e investigadores y personas de referencia que comparten con estas poblaciones sus experiencias y conocimientos. Esta asociación internacional definió como objetivo central promover un desarrollo equitativo y sostenible de las poblaciones y territorios de montaña. Desde hace más de tres años, se han establecido lazos de solidaridad, intercambio y colaboración entre poblaciones de distintas regiones del mundo, y en particular de la región andina, que se reconocen entre sí por su pertenencia y raigambre cultural e identitaria en territorios de montaña.

Cabe destacar que estas interrogantes no son una especificidad de la región andina, son procesos que se encuentran en debate en distintas regiones del mundo, empezando por Europa.

Estas respuestas desde el ámbito de las propuestas de occidente (Urenda, Comités Cívicos, Del Granado) han resultado insuficientes para los indígenas, al menos los del occidente del país, quienes a través del dirigente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Felipe Quispe, han planteado la "Federación del Qullasuyu", como un territorio que abarca parte de La Paz, Oruro y Potosí, y que recientemente incluso ha llegado a plantearse la incorporación de territorios pertenecientes hoy a la República del Perú.

Hay matices en propuestas similares; por ejemplo: el Comité Cívico de Tarija considera en su propuesta de autonomías departamentales la concesión de territorios indígenas descentralizados dentro de las autonomías departamentales, con administración y gobierno propio, según sus usos y costumbres[4]. Además, sobre este tema han surgido diversas propuestas, desde la constitución de federaciones de *ayllus*, democracia comunitaria como forma de organización estatal a nivel autonómico comunitario, las autonomías comunitarias, hasta otras que buscan una representación ante la próxima Asamblea Constituyente que refleje ese 62% de originarios, pasando por la propuesta

---

4 Intervención de Roberto Ruiz, Presidente del Comité Cívico de Tarija, en el Seminario Internacional de Descentralización, organizado por el ILDIS, La Paz, marzo de 2004.

del alcalde de La Paz, Juan del Granado, de una federación de municipios como forma de organización del Estado boliviano[5]. Cabe señalar que cualquiera de estos modelos pasa por una disgregación de la estructura territorial boliviana y una atomización de recursos que los haría insostenibles.

Se ha dicho que las autonomías étnicas suponen implícitamente un reconocimiento del fracaso en la construcción de la nación, pero esto no es cierto. Se puede admitir que existe exclusión, inequidad, falta de reconocimiento a la legitimidad constituida de las autoridades originarias, pero nunca la ausencia de construcción nacional. Desde la Guerra del Chaco hasta el proceso de recuperación de la democracia en 1982, pasando por la Revolución de 1952, la participación del movimiento campesino e indígena ha sido en unos casos inducida y en otros voluntaria, pero siempre decidida y decisiva. Los márgenes de participación son estrechos aún, aunque cada día son más amplios. Los resultados de las últimas elecciones generales corroboran este hecho.

Desde el año 2000, los indígenas y los pueblos originarios de Bolivia fueron actores clave de la convocatoria de una Asamblea Constituyente para elaborar una nueva Constitución Política del Estado. Bolivia se encuentra en un proceso de plena redefinición de su organización administrativa y territorial. El calendario político ha cumplido elecciones generales en diciembre de 2005 y la convocatoria a un referéndum autonómico y elecciones para la Asamblea Constituyente en julio de 2006. Las organizaciones indígenas de pueblos originarios —como CONAMAQ para las tierras altas y CIDOB para las tierras bajas— propugnan la reconstitución y el reconocimiento de los territorios indígenas en todo el país. Se manifiesta así en Bolivia de forma evidente el hecho político indígena a través de una representación

5 Al respecto, véase la propuesta de Álvaro García Linera en García Linera 2003 y su artículo sobre autonomías comunitarias en semanario *Pulso* de la primera semana de noviembre de 2003. Véase también la propuesta de representación indígena a la Asamblea Constituyente de Javier Medina en *Pulso*, primera, segunda y cuarta semana de enero de 2004. Cfr. la respuesta de Rafael Archondo a esta última propuesta en *Pulso* tercera semana de enero de 2004, considerando la misma como un "cuoteo" étnico. Véase asimismo la respuesta de Galindo Soza (2003a) a García Linera.

propia desde los territorios; se trata de una respuesta política y cultural al sentimiento de exclusión histórica de la representación nacional, a la que se suman otros sectores marginados de la sociedad boliviana. Más allá del logro cultural, político y constitucional, la reconstitución y el reconocimiento jurídico de la territorialidad indígena cuestionan el mismo Estado y el modelo de descentralización político-administrativa como el departamento y el municipio. El desafío es encontrar una forma de gobernabilidad que permita el control territorial del uso de los recursos y, al mismo tiempo, la viabilidad económica y el desarrollo de estos territorios.

La globalización de los mercados ha profundizado los problemas y conflictos vinculados al control de los recursos. Para defender sus derechos y modos de vida, los actores de algunos territorios de Europa han desarrollado también formas innovadoras de autonomía de gobierno y manejo de recursos.

La reconstitución de los *ayllus* en Bolivia ha sido planteada por THOA, CADA y otras ONG afines, así como por sus defensores: Carlos Mamani, Simón Yampara, Alicia Canaviri y en parte por Fernando Untoja. Según estos autores, el proceso se inicia con el cambio del actual sistema organizativo del área rural que pasa del sindicalismo impuesto a la *reconstrucción del ayllu*, con símbolos de la "identidad construida" como la *wiphala*[6] y apelan al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que reconoce los derechos de los indígenas a la libre determinación y a participar en alianzas trasnacionales de la globalización frente al centralismo de los Estados-nación en decadencia. En el proceso de investigación se procederá a indagar con mayor detalle los componentes de esta identidad construida.

El espacio andino está determinado por una larga historia precolombina que permitió el nacimiento de numerosas culturas y civilizaciones. La última de estas culturas, el imperio incaico, se extendió a lo largo de la cordillera de los Andes desde Chile hasta el sur de Colombia y constituyó una civilización de montaña que fue capaz de orga-

6 Se ha consultado varios documentos de THOA y CADA.

nizar un complejo mosaico de territorios y culturas interrelacionados según principios de complementariedad e intercambio entre pisos ecológicos, desde los Andes hasta la costa y el pie de monte amazónico. Esta organización vertical y transversal ha permitido aprovechar la extraordinaria diversidad geográfica y biológica de este gran espacio. La conciencia de esta historia colectiva se encuentra todavía presente en las dinámicas regionales actuales, en especial en los países con importante población indígena: Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Hoy en día, el hecho político indígena se ha vuelto protagonista a escala regional.

La propuesta de "autonomía aymara" planteada en entrevistas por Roberto de la Cruz (2006) es más bien intuitiva, sin mucho desarrollo teórico, y surgida como respuesta a la autonomía departamental proveniente de Santa Cruz. Entre otras propuestas para entender al pueblo aymara proyectado al futuro mencionamos la ampliamente desarrollada por Waskar Ari (2000b), con referentes en la comunidad imaginada (Anderson 2006). Es una opción que comprende el desarrollo interior del pueblo aymara y el mundo exterior, la globalización (García Canclini 1999). En fin, se trata de un camino para revertir los quinientos años de historia colonial boliviana que han generado injusticias históricas como la falta de equidad, sumiendo en la pobreza al conjunto del pueblo aymara. Como antecedentes, esta propuesta invoca el discurso político aymara formulado por Eduardo Nina Quispe, quien desarrolló la idea de construir la "República del Qullasuyu" como una manera de renovar Bolivia, y la idea de los "resguardos indígenas" desarrollada por Andrés Jachakollo, frente a la revolución nacionalista que en la segunda mitad del siglo XX llevó adelante uno de los procesos más sistemáticos de limpieza étnica no violenta en la historia de América Latina (Hurtado 1986 y Calla 1999, citado en Assies, del Haar y Hoekema 1999). El movimiento katarista llamó "colonialismo interno" a este proceso (Rivera 1986).

Como políticas de la autonomía aymara se ha recogido planteamientos que se enfocan en:

- Construir fuerzas contrahegemónicas que enfrenten el proceso de domesticación étnica que impulsan al aymara a convertirse en mestizo, renegando de su identidad étnica, que se ex-

presa, por ejemplo, en el cambio de apellidos aymaras por otros de origen occidental[7]. *Una política de reindianizar al mundo andino* (Ari 2000b).

- Enseñar en las escuelas, colegios y universidades la historia y el holocausto del pueblo aymara bajo políticas etnocidas desde la llegada de los incas, la Conquista española y las élites de la era republicana. La Conquista española, que aniquiló a cerca del 90% de los aymaras y otros pueblos a causa de enfermedades que los conquistadores trajeron consigo, el sistema del trabajo obligatorio en las minas de Potosí y otras entre los siglos XVI y XVIII, las políticas de homogeneización promovidas por los Estados nacionales que han destruido la identidad aymara. También se cree que habría que establecer un programa de orgullo aymara para enseñar los aportes de los intelectuales aymaras como Fausto Reinaga, Eduardo Nina Quispe y artistas como Tito Yupanqui, Víctor Zapana y Mamani; para ello se sugiere crear una Universidad Aymara (Patzi 2004, Yapu 2006).
- La celebración del Año Nuevo aymara y convertirlo en el Día Internacional del Pueblo Aymara, reconocido por la Organización de Estados Americanos y los Estados de Bolivia, Perú y Chile. La religión aymara puede convertirse en importante fuente alternativa de religiosidad y política basada en el medio ambiente. Para ello propone reconstruir los sitios arqueológicos como centros ceremoniales manejados por el Consejo de Amautas Indígenas del Tawantinsuyu[8].

Liborio Uño, un docente de Derecho Originario en la UMSA y de Derecho Constitucional en la UPEA[9], manifiesta que después de 500 años de historia colonial, los descendientes de las naciones originarias en Bolivia buscan su independencia y la autonomía. En otras palabras, buscan su descolonización. El autor afirma que las naciones y

---

[7] Según el periódico *Presencia* (12/3/1999), durante 1998, las cortes judiciales de La Paz recibían mensualmente 300 solicitudes para cambiarse de apellidos aymaras y tomar apellidos hispánicos. Ser Mamani, Quispe o Condori es una marca étnica.

[8] Una organización indianista a la que pertenece el autor.

[9] Universidad Pública de El Alto, la ciudad aymara de Bolivia por excelencia.

Estados de Tiwanaku y, sobre todo del incario, fueron sociedades plurinacionales y pluriautonómicas sobre la base de la coexistencia de miles de comunidades autónomas. Fue esa distribución de las competencias autonómicas en los niveles micro, meso y macro, lo que permitió construir el socialismo inca.

A lo largo de su historia colonial y republicana, Bolivia ha pretendido mantener la división político-administrativa y territorial colonial de las provincias y cantones. Así, los teóricos del occidente boliviano niegan el derecho universal a la existencia y la autodeterminación de las naciones originarias por temor a la desintegración del país. Las mesonaciones del Qullasuyu pueden pasar a ser las mesonaciones del nuevo Estado plurinacional, dando agilidad administrativa a la gestión de un Estado moderno. Uño critica el colonialismo departamental propuesto por los cruceños. Como alternativa, plantea la constitución de subnaciones que van a agilizar y efectivizar la gestión pública modernizando el Estado.

Capítulo I

Precisiones conceptuales para el debate constituyente

1. Estado y nación, cultura y etnia

Para comprender lo que se entiende por "Estado" es preciso señalar que Estado es un territorio con población, gobierno y normas propios.

1.1 Estado

El siguiente gráfico muestra las principales diferencias entre diversos modelos de Estado:

Gráfico 1
Modelos de Estado

Territorio y Población/ Gobierno y Normas

Modelo Federal (forma no unitaria)

Modelo Unitario (forma unitaria)

Centralizado Sin delegación

Centralizado Desconcentrado

Descentralizado

Descentralización administrativa

Descentralización político-administrativa

Autónomo

Autárquico

Fuente: Elaboración propia.

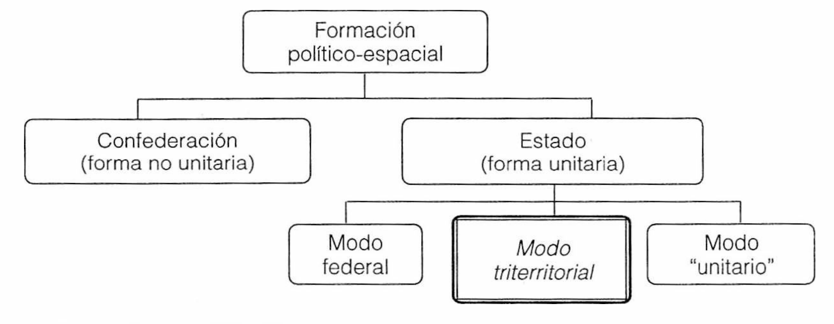
Todas las definiciones de Estado señalan que es un territorio con gobierno, normas y población propios[10]. Si ello es así, se reconocen solamente dos modelos de Estado, éste es o federal o unitario. El unitario puede ser centralizado o descentralizado, hasta llegar a la descentralización político-administrativa, que ya reconocía la Constitución de 1967, que tiene como antecedente la pregunta que obtuvo el 67% de los votos en el Referéndum de 1931. La forma de autonomía implica un órgano legislativo propio, mientras que la autarquía no.

Por tanto, la autonomía, ya sea departamental, regional o étnica, es una descentralización político-administrativa en términos del derecho administrativo y de la teoría de la administración pública y del ordenamiento territorial.

Otra manera de entender este tipo de Estado es diferenciar entre Estado unitario y confederación, como la asociación de estados libres. El Estado unitario comprende el modo federal, el modo "unitario" y el modo triterritorial, tomando la expresión que usa Franz Xavier Barrios, concretado en un Estado de tres niveles: nacional, meso y local o municipal.

Esto se ilustra en el siguiente gráfico:

Gráfico 2
Marco general del Estado triterritorial



Fuente: Barrios Suvelza 2003: 130.

10 Se han revisado 38 diccionarios jurídicos, políticos, de ciencias políticas, de sociología, de economía, y los cuatro elementos señalados están presentes en todas las definiciones.

Finalmente, las diferencias entre Estado federal y autonomías son varias, destacando el hecho de que en una autonomía no se descentraliza el Poder Judicial. Cada territorio no tiene su propia constitución, sino solamente un estatuto subordinado a la Constitución Nacional única y aprobado por ley de la república. De manera similar, las competencias en una autonomía no son autoatribuidas, sino negociadas con el Gobierno central.

Más aún: en América Latina hay Estados definidos como federales, pero que en realidad son centralistas en su organización estatal. Al mismo tiempo, hay países unitarios muy descentralizados, como se puede ver en el siguiente gráfico:

Cuadro 1
Estado unitario descentralizado

Tipo de Estado/Tipo de gobierno	**Centralizado**	**Descentralizado**
Unitario	Ecuador Chile* Bolivia*	Colombia Paraguay
Federal	Venezuela Argentina Uruguay	Brasil Perú

* Desconc. a nivel deptal./regional y descentralizado a nivel mpal.

Aquí se ve claramente que Bolivia es un Estado descentralizado a nivel municipal y desconcentrado a nivel departamental, situación que es incompatible con la actual estructura del Estado.

Los tipos de Estado (unitarios o federales) son la base teórica de cualquier sistema gubernamental. Los Estados se componen de Poderes y de sistemas. Bolivia es un país unitario con tres Poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial, y con cuatro sistemas: Electoral, de Partidos Políticos, de Administración Financiera y Control Gubernamental, y sistema Regulatorio.

Hay naciones como Chile que reconocen en el sistema de control gubernamental a un cuarto Poder del Estado. Hay naciones como Nicaragua que otorgan funciones de poder al control gubernamental. Finalmente, existen países como la Argentina, donde el control gubernamental cumple las veces de asistente del Poder Legislativo y prácticamente es parte del mismo.

En el marco del proceso constituyente que estamos viviendo en Bolivia, las propuestas apuntan a que el Estado tenga cuatro Poderes: unos sugieren que el cuarto Poder sea el Electoral, el Control Social, proponen personalidades de gobierno. Otros plantean que sea de cinco Poderes, incluyendo al sistema electoral como poder, y un poder denominado ciudadano, que equivale a un poder de tipo moral o de control social, indefinido aún.

Este es el verdadero marco teórico en el que se desenvuelve el momento fundacional con descentralización que vive Bolivia. A partir de esta base, desglosamos primero un marco jurídico y luego uno político-administrativo.

1.2 Estado capitalista dependiente y atrasado

Por definición económica, el Estado boliviano es un Estado capitalista basado en la propiedad privada, en las relaciones de mercado y en la inserción de nuestra economía en el ámbito de la economía capitalista. Ningún gobierno, ni siquiera el actual de Evo Morales, ha cuestionado estos aspectos. La propia Asamblea Constituyente de Bolivia ha declarado públicamente que estos cimientos no serán modificados. Que se incorporarán otros modelos como el de economía comunitaria, y que el mismo afectará al tipo de Estado, es evidente. Pero la base capitalista de producción no se cuestiona, al menos en la perspectiva futura de corto y mediano plazo.

El Estado boliviano es un Estado dependiente en lo económico, pero más aún en lo político, pues la dependencia económica y la política están íntimamente vinculadas. La dependencia se expresa en las relaciones de los capitales nacionales con los extranjeros, en la relación del Estado con las transnacionales, ya que las relaciones capitalistas internacionales de producción se imponen sobre la base de tra-

tados y normas capitalistas internacionales y las normas nacionales se someten a las mismas. Además, esto se refleja políticamente en la acción de los gobiernos nacionales, cuyas politicas públicas y normas están supeditadas al capitalismo global. Esa dependencia hace que se introduzcan normas y políticas públicas con retardo y en condiciones de sometimiento y de rezago, lo que determina el atraso del Estado en su conjunto. El atraso se extiende a lo tecnológico, los sistemas productivos y las relaciones de capital nacional y extranjero.

Por tanto, el Estado no es dependiente por ser atrasado, como sostienen varios analistas de los países capitalistas desarrollados, sino que es atrasado por ser dependiente (Quiroga Santa Cruz 1979). Las leyes de deterioro de los términos de intercambio y de depreciación de las mercancías sin valor agregado con relación a las materias primas y recursos naturales exportables por los países atrasados determinan las relaciones entre los Estados dependientes y los Estados centrales del capitalismo.

De hecho, el dilema de si se trata de Estados-nación subdesarrollados o subadministrados se resuelve estableciendo que son ambos, en forma interdependiente, ya que una situación lleva a la otra.

1.3 Estado colonial y neocolonial

El Estado boliviano no ha cambiado sustancialmente desde 1825. Antes de 1825 se tenía un Estado colonial, en el que la dependencia del territorio local se daba con relación a una monarquía extranjera normada desde Europa. La monarquía española gobernaba a través de virreyes en los territorios del Alto Perú y de casi toda América Latina, con excepción del Brasil y de colonias antillanas, que tenían una dependencia colonial con otras metrópolis europeas.

Este Estado colonial se tradujo, a partir de 1825, en un gobierno de criollos y mestizos bajo normas de un Estado que negaba toda participación de los nativos y los originarios en el manejo del Estado; no reconocía sus derechos políticos ni les permitía ser electores ni elegidos para cargos públicos, y tampoco reconocía legalmente sus organizaciones legítimas. Esta situación de Estado neocolonial se rompió parcialmente a partir de 1952, con el voto universal, pero al mantener

la exclusión social educativa y agraria (la reforma agraria actuó solamente en el Altiplano y parte de los valles), no se tradujo en independencia económica ni política de los pueblos indígenas.

Por Estado neocolonial se entiende aquel que adopta el modelo colonial de dependencia de una metrópoli, pero que cuenta con avances en las relaciones internacionales de producción, ensancha su mercado y su base productiva, y tiene una clase social dominante al servicio de los intereses coloniales, que aspira a ser burguesa, pero que mantiene su rol de administradora del capital internacional y de sus intereses en la nación (Mao Tse Tung 1978). Esta definición clásica de Estado neocolonial se puede extender hoy en día a la cuestión racial, cultural y política, en términos más acordes a las realidades de países con tales características como Bolivia y Latinoamérica en general.

Las normas y reglas del Estado neocolonial boliviano fueron nuevamente rotas parcialmente con la Ley de Participación Popular en 1994, pero que tampoco se tradujeron en un proceso de interculturalidad y plurinacionalidad constitucional y normada en el conjunto del Estado. Esto ha derivado en un cuestionamiento de los cimientos del Estado neocolonial. La neocolonialidad se observa en la exclusión cultural, en actitudes racistas en el comportamiento social de las clases dominantes y en el posicionamiento político dominante de un solo bloque social, excluyendo a los pueblos Indígenas y originarios del ejercicio del poder y de la incorporación de sus normas, usos y costumbres en la legislación nacional.

Estas exclusiones pueden llevar a formular la tesis de que el Estado neocolonial ha sido más excluyente e injusto con los pueblos originarios, en algunos aspectos legales y normativos, que el propio Estado colonial. Por ejemplo, en la Colonia, los títulos de las tierras comunitarias eran firmados por Carlos V, rey de España, y reconocidos en la Audiencia de Charcas. Sin embargo, en la República, el Estado neocolonial desconoció estos títulos de propiedad comunitaria, primero pasando a títulos de propiedad individual y luego expropiando tierras comunitarias como lo hizo Melgarejo. La misma Reforma Agraria de 1952 reconoció títulos individuales antes que comunitarios. Tuvo que llegar la Ley INRA de 1996 para reparar esta situación, y hasta ahora no se ha resuelto la cuestión de las Tierras Comunitarias de

Origen, por distorsiones procomunitaristas en unos casos y procapitalistas en otros, contradiciendo la lógica de construcción de un Estado independiente y no neocolonial.

1.4 La nación

La nación, por su parte, es un territorio, una construcción histórica con límites territoriales, símbolos y normas basadas ancestralmente en los usos y costumbres, traducidos en un sentido de pertenencia y solidaridad societal.

Se puede hablar del concepto de nación en correlación con el Estado-nación, entendido éste como un territorio, con una población que tiene una pertenencia, reconoce gobierno y normas propios, y por tanto, diferente de otros.

Históricamente la relación del Estado-nación con el capitalismo se ha dado a partir de un constructo, de una simbolización e ideologización que puede entenderse sinérgicamente y políticamente desde la perspectiva de la interconexión de sociedades e identidades que se autoinvocan y se autoconvencen de su unidad y su diferenciación de otros Estados-nación.

Desde el punto de vista de la cultura y de la normativa, la nación tiene otras connotaciones. La teoría normativa de la nación da así un segundo paso: puesto que tanto los nacionalismos cívicos como los étnicos son fenómenos que responden a una matriz decisivamente cultural, es preciso abordar la elaboración de un concepto justificable de "cultura". Ya hemos visto los dos primeros momentos del argumento: la insuficiencia de los principios políticos y constitucionales (patriotismo cívico), y la inadmisibilidad de los elementos organicistas y deterministas. La pregunta que se plantea a continuación es ¿cuál debe ser el contenido de la "cultura social" (*societal culture*) (Kymlicka 1996: 76) o "cultura pública" (*public culture*) de la nación, conciliable con las exigencias democráticas?

Inicialmente, y a resultas de que la teoría normativa del nacionalismo, como ya hemos indicado en la introducción, nació deudora de las tesis comunitaristas. El contenido del concepto "cultura" se for-

muló en un sentido fuerte. Esto es, la *cultura nacional* se consideró portadora, no sólo de la lengua, la narrativa, los mitos y los símbolos nacionalitarios, sino también de unos *valores compartidos*, esto es, una concepción de "vida buena" nacional, una suerte de horizonte moral y político comunitario, cuya asunción discriminaría al "nosotros" del "ellos", a lo "propio" de lo "ajeno", según la máxima: "así es como nosotros hacemos las cosas aquí".

Entendida de este modo, empero, la noción de cultura que incorpora la "ideología de los valores compartidos" (Kymlicka 1996), resulta imposible desde el punto de vista empírico, dado el carácter plural de las sociedades contemporáneas que hace quimérica esa idea de "bien nacional". Y a la vez resulta injustificable desde el punto de vista normativo, por ser contraria al pluralismo tanto de intereses como de valores, fines e ideas de vida buena, propios de todo país democrático, y además incompatible con la idea irrenunciable de libertad como autonomía individual y capacidad de evaluación crítica de interpretaciones y códigos recibidos de construcción personal de la idea del bien y revisión de los propios fines.

Por estas razones, los teóricos liberales de la nación se distanciaron de la concepción comunitarista de los valores y fines comunitarios-nacionales como constitutivos de la identidad personal, y procedieron a elaborar un concepto de cultura nacional "fuera de la esfera normativa" (depuración normativa II), esto es, capaz de acomodar sobre un fondo cultural compartido una nación policéntrica, una "sociedad distinta pluralista".

Esta cultura nacional en sentido *débil* (*thin national culture*) (Kymlicka 1996: 40), que postula el segundo argumento del nacionalismo liberal, puede a su vez suministrar un común lazo identitario nacional que dota de sentido a las instituciones, proporcionando un horizonte interpretativo específico. Esto permite su articulación con los principios de justicia liberales y resulta compatible con el pluralismo de ideas del bien y la autonomía de cada ciudadano. Ahora bien, una vez destacado el componente cultural de todo nacionalismo y doblemente depurada la noción de cultura desde las exigencias normativas de la democracia, la teoría liberal de la nación se ha visto crecientemente confrontada con un desafío ulterior. En efecto, subya-

cente al argumento de la relevancia de la cultura nacional de Kymlicka, de Canovan o de Miller, puede detectarse la problemática asunción de que las naciones y sus culturas son algo *dado* de antemano por la historia de cada país, un conjunto cristalizado y estático de elementos diversos (lengua, narrativa histórica, canon literario, mitos y símbolos).

Pero esto nos remite al legado organicista, ya examinado en la introducción, de las culturas nacionales como totalidades compactas, congeladas, homogéneas en el interior y claramente diferenciadas hacia el exterior. Sin embargo, los análisis contemporáneos del nacionalismo desde las ciencias sociales han puesto de relieve reiteradamente que esta pretensión es empírica y teóricamente insostenible: las naciones no son entidades objetivas cristalizadas, sino procesos abiertos de construcción política, resultado de conflictos y luchas internas y externas (Kymlicka 1996). Estos estudios han insistido en que las naciones no son el punto de partida, sino el contingente resultado de un complejo proceso de producción política en el que intervienen factores constitutivos diversos:

- unas precondiciones étnicas y culturales, consideradas no como una diferencia "natural" y autoevidente, sino como el producto de un trabajo de selección, filtrado e invención realizado por los intelectuales y movimientos nacionalistas;
- unas precondiciones sociales y económicas activadoras, que favorecen la aparición de intereses económicos presentables como los de la comunidad entera, pero potenciando los de unos sectores sociales y marginando los de otros;
- una favorable estructura de oportunidad política, tanto desde el punto de vista de los actores (aliados, desalineamiento electoral) cuanto de las instituciones (descentralización política, autogobierno) y
- una eficaz movilización política que, mediante un trabajo organizativo y discursivo, construye no sólo la nación como comunidad política, sino una versión determinada de la cultura, la narrativa y los mitos nacionales (Maiz 2004, Smith y Maiz 2003).

Ahora bien, la constatación de que la nación no es un *dato objetivo* sino un *proceso* complejo y contestado obliga a cuestionar algunas

asunciones de la primera teoría nacionalista liberal y exige la formulación de un tercer argumento normativo que, más allá de la unilateralidad *cultural*, atienda a la dimensión *política* insoslayable de los procesos de construcción nacional. Pues el concepto culturalista, aun doblemente depurado de sus componentes racistas y antidemocráticos, así como de sus pretensiones comunitaristas de los valores compartidos, presenta todavía una serie de problemas normativos que podemos sintetizar como sigue:

- La relación entre política y culturas nacionales está descompensada en favor de la segunda dimensión, a partir de una insostenible consideración de las culturas como sistemas coherentes de narrativas, mitos fundadores, lengua, etc.; esto es: desconoce el pluralismo interno, la diversidad de versiones e interpretaciones de toda cultura y los conflictos y luchas que se libran en su interior.
- Como se desprende de la autopregunta "¿por qué las minorías nacionales no deben tener los mismos poderes de construcción nacional que las mayorías?" (Kymlicka 2003: 29), descansa sobre una comprensión nacionalizadora y etnocrática del autogobierno. Las minorías nacionales se ven, así, abocadas a reproducir a menor escala la injustificable lógica homogeneizante del Estado-nación: un Estado, una nación, una cultura, una lengua, un relato histórico.
- No toma en cuenta, desde el punto de vista normativo, el hecho de que las minorías nacionales, una vez dispongan de autogobierno, se verán obligadas a responder a problemas similares a los que inspiran sus propias demandas: el pluralismo interno, el respeto de los contextos culturales y lingüísticos de sus propias minorías.
- Fundamenta una injustificable sumisión de las minorías inmigrantes a las mayorías nacionales, en cuanto "meros grupos étnicos" no nacionales, al no ofrecer, como ya se ha visto en la introducción, en razón de los criterios utilizados (no territorialidad, demandas minimalistas, "voluntariedad" de la emigración) otra vías que la asimilación, lo que les confiere un estatuto de ciudadanía de segunda. De hecho, la no idoneidad de estos criterios para una elaboración normativa puede verse en

que la falta de motivación y la incapacidad de los inmigrantes para el autogobierno se aplica asimismo a muchas minorías nacionales, lo que llevaría a negarles, de la mano de la falaz dicotomía entre es y debe ser, los derechos de autogobierno. La lógica nacionalista se muestra aquí, no ya ajena, sino contradictoria con la lógica multiculturalista.

Todas estas deficiencias apuntan a una problemática asunción común a las primeras teorías del nacionalismo liberal: el hecho de considerar meramente el aspecto étnico-cultural de las naciones, pasando por alto su carácter político. Dicho de otra manera: ni la movilización, ni la organización, ni los discursos nacionalistas ni las instituciones de autogobierno, etc., reflejan, manifiestan o *expresan* naciones subyacentes, sino que propiamente las *constituyen* como tales, como fenómenos contingentes, dependientes de su trayectoria y contexto específicos.

Esto no implica el retorno al discurso del nacionalismo cívico, al patriotismo constitucional o republicano, sino avanzar hacia una reformulación (multi)cultural y deliberativa de la idea de nación. Así, las pretensiones de la relevancia de la cultura nacional han de ser mantenidas, pero deben rearticularse en un concepto de la nación como comunidad plural, es decir, integrada por mayorías y minorías y por ciudadanos individuales. En síntesis, toda comunidad nacional debe considerarse:

- culturalmente plural, como resultado de multiplicidad de prácticas, creencias, significaciones, narrativas y usos lingüísticos;
- abierta al exterior, como resultado de un flujo de intercambios, incorporaciones, resignificaciones y mestizajes;
- cambiante y procesual, como resultado de las experiencias y luchas internas y externas, de las coyunturas críticas que condicionan su evolución histórica;
- conflictiva, esto es, objeto de narrativas en competición, de disputas por la hegemonía en la imposición de una versión determinada, de una articulación siempre contestable de intereses nacionales e intereses de grupos.

Ahora bien, este nuevo concepto político de nación que se plantea en el debate del nacionalismo liberal (Maiz 2004, Smith y Maiz 2003) posee consecuencias decisivas, tanto en lo que respecta a los argumentos normativos en defensa de un nuevo lugar para la nación en la teoría de la democracia, como en lo referente a las alternativas institucionales normativamente adecuadas. Veamos ambos aspectos separadamente.

1.5 La nación como contexto cultural de decisión

Un supuesto subyacente de la teoría liberal clásica, reiterado al hilo del debate liberal-comunitarista, es que el rasgo básico del ciudadano, la *autonomía,* o sea la capacidad de elección y crítica, de revisar sus propios fines, preferencias e intereses, entra en conflicto inevitable con la vinculación a una cultura particular, al margen de los principios universales de libertad e igualdad que fundamentan las instituciones democráticas. Toda pertenencia a otra comunidad de lealtades, más allá de la conformada por la adhesión a los principios de justicia mencionados, cualquier identidad de grupo adscriptiva sería por definición contradictoria con el ideal del individuo autónomo. En este sentido, cuanto más igualitarista o republicana sea la teoría de la ciudadanía, será tanto más proclive a superar el horizonte "liberal", mayor será su carácter universalista y cosmopolita, y tanto menos propicia a cualquier pertenencia particularista normativamente relevante.

Por el contrario, la teoría normativa del nacionalismo postula que la libertad y la autonomía implican la posibilidad real de elección de los ciudadanos, que la cultura particular en la que se socializan éstos constituye un (el) ámbito desde el que se toman las decisiones, proporciona las opciones disponibles y las dota de sentido, y que, por tanto, más allá de cualquier "neutralidad" irresponsable, debe ser protegida por el Estado en cuanto constituye algo valioso, una suerte de "bien primario".

En efecto, si los individuos toman decisiones sobre prácticas y cursos de acción, siguiendo valores, juicios e intereses, éstos últimos dependen en buena medida *también* del sentido que les atribuyen su cultura y su lengua específicas (Kymlicka 1996: 83). Así, frente al individuo concebido como "decisor radical" (*radical chooser*) (Schmitt 1999),

que concibe el ejercicio de la autonomía individual como el resultado de una elección realizada mediante un juicio abstracto, libre de cualquier preconcepción, *tamquam tabula rasa*, se contrapone una más matizada y culturalmente dependiente imagen del "evaluador contextualizado" (*strong evaluator*) (Taylor 1993: 25), o "individuo contextualizado" (*contextual individual* (Taylor 1993: 32). Esto es, aquel ciudadano o ciudadana para el que la elección resulta en muchas ocasiones —sin anular por ello la vigencia universal de los valores de la libertad, la igualdad, la tolerancia, etc.— cultural e históricamente mediada por una serie de criterios y orientaciones socialmente adquiridos a través de la cultura compartida con los connacionales.

En este sentido, los teóricos liberales del nacionalismo incorporan una parte de las críticas comunitaristas al liberalismo; a saber: aquellas que llevarían a igualitaristas como Dworkin a subrayar el valor del "vocabulario compartido de tradición y convención", que debe ser "protegido de la degradación y la decadencia" o aquellas otras que conducirían al mismísimo liberal-republicano Rawls a escribir que la autonomía y la libertad individual se contextualizan "en la sociedad y cultura cuya lengua empleamos en conversación y pensamiento para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, nuestros objetivos, fines y valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social" (Rawls 1993: 222).

Una vez asentada esta función contextual de la cultura nacional como "el trasfondo desde el que se pueden tomar decisiones dotadas de sentido", y recordando que Kymlicka asume, con otros, la eliminación del contenido de la cultura nacional de los valores compartidos (depuración II), su argumento normativo aún adolece, empero, de un importante *déficit político* en al menos tres sentidos. En primer lugar, el concepto resulta excesivamente reduccionista y monocromático, pues no se incorpora sustantivamente a la teoría la centralidad normativa de la pluralidad de voces, sentidos e interpretaciones, esto es, la "peculiar multiplicidad" (*strange multiplicity*) que caracteriza a los contextos de decisión de las sociedades complejas. En segundo lugar, se reifican y congelan las diferencias nacionales, habida cuenta de que no se atiende a la variabilidad, al cambio, al carácter dinámico y productivo de la cultura nacional, a la naturaleza abierta y contingente de la comunidad nacionalitaria. En tercer lugar, se elude la presencia

central del conflicto democrático en la construcción nacional, a través de diversas prácticas y narrativas contestadas y en competencia.

Es este déficit político, en suma, el que debe ser corregido, por una parte, manteniendo el valor contextual de las culturas, pero reformulado en el sentido de contexto *multicultural* de elección o decisión, y por otra, frente a la perspectiva conservacionista, reelaborando la dimensión cultural desde la expansión y la *inclusión* de la esfera pública.

1.6 La nación como comunidad moral de obligación ciudadana

El segundo argumento normativo en favor de un lugar para la nación en la teoría de la democracia es que ésta crea una comunidad moral entre los ciudadanos, de la que se derivan obligaciones, no universales, sino particulares para con los connacionales, lo cual a su vez, estrecha los lazos de solidaridad entre los mismos, lo que deviene decisivo para la redistribución y el Estado del bienestar.

La necesidad de vínculos solidarios para un proyecto de convivencia que, además, se traduzca en justicia redistributiva, deja abierta sin embargo la cuestión de si, a tal fin, resulta normativamente justificable un concepto tan holístico: la nación como *comunidad moral de obligación*. Los problemas que plantea este estrechamiento ético de la nación son, una vez más, de déficit político. En efecto:

- No se discriminan las razones por las que las obligaciones de solidaridad brotan de una pretendida comunidad *moral* y no, de modo más plausible, de las obligaciones de ciudadanía, confianza y reciprocidad generadas institucionalmente mediante la legitimidad compleja de un Estado democrático (véase capítulo II).
- Se suponen unas obligaciones morales de solidaridad que emanan de la comunidad, como si ésta constituyera para todos sus miembros, objetivamente condicionados en su pertenencia, el más alto bien moral, con independencia de las múltiples vinculaciones posibles, al asumirse una definición monocultural de nación, como fuente de obligación, en los contextos multiculturales de comunidades complejas. El argumento debilita más que

refuerza las políticas de predistribución e igualdad, pues se desvincula a la mayoría de la obligación de contribuir a las políticas sociales en favor de miembros ajenos a su comunidad nacionalitaria: nacionalidades minoritarias, inmigrantes, comunidades indígenas, etc.

- Por último, hace descansar la obligación moral en una base normativa muy precaria: una reacción sentimental. Si bien es posible que (cuestión pendiente de determinación empírica) la aceptación de las políticas de bienestar se refuerce con los vínculos de afecto y empatía nacionalistas. Esto difícilmente puede constituir un argumento fundamental de obligación moral comunitaria.

Éticamente, el factor clave a estos efectos es la *interdependencia*, la naturaleza relacional de la comunidad de individuos, que vincula en el mismo proceso de determinación de la justicia a todos aquellos conectados a través de relaciones causales contextualizadas. Esto es, cuando las acciones de unos afectan directa o indirectamente a las acciones de otros.

1.7 La nación como foro de deliberación

Un tercer argumento a favor del valor normativo de la nación para la democracia se centra en su función de refuerzo de la participación y la deliberación. Básicamente por dos razones:

- porque la democracia participativa y deliberativa requiere, según los nacionalistas liberales, algo más que las pasiones democráticas del republicanismo o el patriotismo cívico; en este sentido, la comunidad nacional genera un mayor grado de compromiso y confianza en los demás y en las instituciones que refuerzan la ciudadanía activa y
- porque la deliberación política requiere de un fondo común de entendimiento y lenguaje compartidos. De ahí que, en buena medida, la "democracia sea política en lengua vernácula" (Kymlicka 2003: 213). Los ciudadanos sólo se encuentran cómodos debatiendo en su propia lengua, de ahí que cuanto más normalizado sea su uso, tanto más dotado de sentido y participativo será.

El problema que aquí se plantea es, sin embargo, que un concepto tan prepolítico de nación basado en la lengua y la cultura, impide a algunos nacionalistas liberales vincular más dinámicamente política y cultura. Esto equivale a asumir que, al fin y al cabo, la *cultura es política*. Asumir que la democratización consiste en extraer del ámbito de lo tradicional y heredado, temas, lugares comunes, prácticas institucionalizadas y conflictos latentes, y exponerlos a la luz del debate público. Y en este orden de cosas, Taylor (1993: 125) y Schmitt (1999) han ido mucho más lejos que Kymlicka 2003). En efecto, si desde un concepto cultural de nación, pasamos a un concepto de aquélla como *comunidad política plural* en permanente recreación parcial, la consecución de un ámbito irrestricto de participación en la conversación que conforma la nación se sitúa como un objetivo prioritario. Esto es, la nación misma, su/s cultura/s, su lengua o lenguas, su plural autocomprensión comunitaria, su futuro, su relación con otras naciones en el seno del Estado, etc., no puede ser asumida como herencia intocable del pasado, sino que debe formar parte del debate público presente.

Si la nación es un *proceso* abierto, y no un *dato* étnico-cultural objetivo, las consecuencias normativas que de ello se derivan son claras: la deliberación exenta de coacción debe presidir el horizonte normativo de la construcción nacional democrática. La selección de mitos y símbolos nacionales —que nunca son neutrales—, el relato histórico —plagado de decisiones de memoria selectiva y olvido—, la variante lingüística —resultado de opciones intelectuales y políticas— y la relación entre las diferentes lenguas con presencia en la comunidad, los objetivos y programas de autogobierno, etc., dejan de ser elementos autoevidentes, supuestamente garantizados por la solidez incuestionable de la realidad étnico-cultural, para transformarse en materia de debate abierto a todas las voces y al acuerdo o al conflicto democrático.

Pues los destinatarios colectivos de los derechos de autogobierno sólo pueden adquirir autonomía plena como grupo, en la medida en que puedan autocomprenderse como autores de las decisiones e instituciones que los regulan. Por ello, la autonomía política de los grupos debe estar normativamente vinculada a la esfera pública a través de la cual se elucidan los intereses en conflicto, mediante participa-

ción y deliberación desde el pluralismo, así como los criterios relevantes para el reconocimiento y el autogobierno. Resulta preciso, en definitiva, atender a la "conexión interna y conceptual" (Habermas 2003: 242) entre derechos (de autogobierno) y democracia (deliberativa). Pues tampoco puede haber derechos colectivos, instituciones incluyentes ni políticas de reconocimiento sin democracia en un sentido fuerte, que convierta a sus destinatarios en autores de los mismos, sin que los propios miembros de la comunidad nacional —mayorías, minorías y ciudadanos individuales de diversas procedencias— puedan articular y fundamentar mediante discusiones públicas, bajo los principios de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria, las aspiraciones, objetivos y demandas, y el alcance de su identidad nacionalitaria plural.

Esto conecta con la discusión sobre la esfera pública ampliada a la sociedad civil que allí se postula, poniendo de relieve el asunto de la construcción nacional mediante la participación y deliberación de mayorías y minorías. Y ello en la doble dimensión señalada: la regulación por la vía de los procedimientos, políticas y arreglos institucionales legítimos, desde el Estado, y la contestación desde la sociedad civil, por parte de los diferentes grupos y sus demandas, así como su corresponsabilización mediante su ingreso en la esfera pública. Pero esto nos conduce, por último, a considerar brevemente las consecuencias de estos argumentos normativos para la evaluación de las instituciones de autogobierno.

1.8 Montserrat Guibernau y el concepto de nación y de Estado-nación

Desde otra línea teórica, Montserrat Guibernau define a la nación como un grupo humano consciente de formar una comunidad que comparte una cultura común, que está ligado a un territorio claramente delimitado, que tiene un pasado común y un proyecto colectivo para el futuro y reivindica el derecho a la autodeterminación. La nación incluye cinco dimensiones: psicológica (consciencia de formar un grupo), cultural, territorial, política e histórica. Estos elementos son los que la diferencian de la categoría de Estado-nación (Guibernau 1998: 58).

En tanto que el concepto de Estado-nación es un fenómeno moderno, caracterizado por la formación de un tipo de Estado que posee el monopolio de lo que se define como el uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio delimitado y que busca la unidad de la población sujeta a su gobierno mediante la homogeneización. Con este fin, el Estado-nación crea una cultura, símbolos (nacionales) y valores comunes, restablece o inventa tradiciones y mitos de origen (*ibid.*).

Guibernau también establece las diferencias entre nación y Estado-nación: los miembros de una nación son conscientes de formar una comunidad mientras que el Estado-nación se esfuerza por crear una nación y desarrollar un sentido de comunidad a partir de ella. Por otra parte, mientras la nación disfruta de una cultura, valores y símbolos, el Estado-nación se esfuerza por crearla como objetivo. Los miembros de una nación tienen como referencia un pasado común y reconocen una historia compartida (¿aymaras?); en cambio, los integrantes de un Estado-nación carecen de un pasado común (¿la bolivianidad?), porque no existía en el momento de su constitución, o contienen una parcialidad, como consecuencia de la presencia de varios grupos étnicos naciones que se desarrollan en el interior del territorio (*ibid.*).

Adicionalmente, la autora indaga sobre el origen de las naciones y afirma que es una de las cuestiones más controvertidas del análisis del nacionalismo y, en particular, de sus implicaciones políticas. Existen dos posturas fundamentales (Guibernau, *op. cit.*):

- Teoría natural de la nación. La nación es algo natural, Schleiermacher nos habla de la nación como de una división natural de la raza humana, a la que Dios ha dotado de un carácter propio. Es Dios quien asigna directamente a cada nacionalidad una tarea definida en la tierra (nación aymara) (*op. cit.*: 60). Herder, en la misma línea, considera a cada nacionalidad como una manifestación de lo divino, y por tanto, como algo sagrado que debe ser cultivado y no destruido, puesto que la nación es tan natural como una planta o una familia, sólo que tiene más ramas (versión socio-biológica) (*ibid.*).
- La teoría moderna y constructivista de la nación. Esta segunda corriente postula que nación y nacionalismo son fenómenos mo-

dernos. Gellner señala una gran paradoja en el hecho de que las naciones sólo pueden definirse en términos de la época del nacionalismo y no al revés. Según Gellner, el nacionalismo puede explicarse como un corolario inevitable, o al menos natural, de algunos aspectos específicos de la modernización. Es un fenómeno conectado con el surgimiento de la sociedad industrial. En cambio, Giddens entiende que tanto la nación como el nacionalismo constituyen propiedades distintivas de los Estados modernos, y sitúa el surgimiento del nacionalismo a partir de finales del siglo XVIII (Guibernau *op. cit.*: 61). Anderson (2006) señala que la nacionalidad y el nacionalismo son artefactos culturales creados hacia finales del siglo XVIII.

Según Guibernau, ambas teorías presentan insuficiencias. Critica a los naturalistas por incluir de una manera simplista a todo tipo de grupo humano, desde los periodos más remotos (gens-tribu-clan, etc.). En cambio, los teóricos que defienden la modernidad de la nación y del nacionalismo —sostiene Guibernau— ignoran las raíces históricas de las comunidades étnicas que se transformaron en naciones y más tarde se convirtieron, aunque sólo algunas de ellas, en Estados-nación. Para comprender el nacionalismo y la nación, debemos contrastarlos con formas preexistentes de identidad y lealtad colectivas (*ibid.*).

Ahora que en la Asamblea Constituyente se está hablando de plurinacionalidad como el respeto a varias nacionalidades, es fundamental distinguir que no es lo mismo nación que nacionalidad. La nación aymara podrá plantearse un Estado propio. La nacionalidad aymara no necesita plantearse aquello, y puede pertenecer a la nación boliviana. La diferencia entre nación y nacionalidad, entre etnia y nacionalidad diferente al de nacionalidad también es clave en tanto los pueblos indígenas son etnias y en algún caso, en esta concepción de Guibernau y Habermas, no nacionalidades, o al menos no naciones, en el sentido antropológico y politológico.

Por su parte, Smith y Maiz trabajan sobre distintas teorías de la nación preguntándose: ¿gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones es la tesis de partida que considera: ¿es la nación un todo continuo o un menú a la carta?, ¿es

un depósito inmemorial descubierto por la arqueología y explicado por la historia, o un artefacto creado recientemente? ¿Es el nacionalismo el que crea las naciones o son las naciones las que forman la matriz y el semillero de los nacionalismos? Repensar el problema de las naciones y de los nacionalismos en el mundo moderno (Smith y Maiz 2003: 67).

Pero esto tiene raíces más profundas para nuestra comprensión de la historia y la etnicidad. Para Smith el tema de las naciones y el nacionalismo se sitúa dentro de una trayectoria mucho más larga (Smith y Maiz 2003: 7).

1.9 La nación como artefacto cultural

La teoría "gastronómica" de la nación considera que las naciones se componen de elementos sueltos y sus culturas poseen una variedad de ingredientes de diferentes sabores y orígenes. Por ejemplo, la identidad nacional inglesa se configuró en el pasado por influencias diversas —celta, romana, sajona, danesa, normanda—, y la cultura inglesa se compone en el presente de una serie de ingredientes del Caribe, Chipre, Europa oriental, la India, etc. En este siglo, con tanta inmigración y tantos matrimonios mixtos, no existe tal cosa como una nación o cultura inglesa pura (Smith y Maiz 2003: 11). Aquí no hay nada nuevo, la idea de que las naciones son, en cierto sentido inventadas, se remonta a Renan.

Para la teoría "gastronómica", la nación es como un ruiseñor artificial. Es un mecanismo de ingeniería social y los elementos asociados son el nacionalismo, el Estado-nación, los símbolos nacionales, etc., que, como tales, se van innovando y reinventando continuamente. Los nacionalistas han juntado todos los ingredientes (lengua, historia, símbolos) para inventar la nación como si se tratase de una receta gastronómica con ingredientes de orígenes diversos. La nación moderna es un dispositivo compuesto y ensamblado con una rica variedad de fuentes culturales. Pero hay en el concepto de nación y nacionalismo un elemento central: su énfasis en la comunidad imaginaria de la comunidad nacional y en la naturaleza ficticia de los mitos unificadores. Los instrumentos específicamente nacionalistas de manipulación de los que se vale la élite son símbolos que implican la creación de una ideología-cultura de comunidad (*ibid.*).

La Tercera República francesa proporciona un ejemplo clásico del modo en que se ha construido y reinventado la comunidad imaginaria de la nación moderna. Otro elemento fundamental para crear la comunidad imaginada es la estandarización de la historia (historia oficial). Así, se encamina a los escolares a identificarse a través de un único texto estandarizado de historia que van aprendiendo como catecismo (*ibid.*). La cultura, la música, la literatura, etc. son otros elementos que intervienen en la creación de una imagen de la nación.

Se requiere mucha destreza y mucho esfuerzo de diseño para construir naciones con ingredientes tan diversos (Por ejemplo, Bolivia). Estos proyectos de nación son artilugios culturales de aparición muy reciente (Smith y Maiz, *op. cit.*: 12).

Para los postmodernistas, la nación es un producto cultural de la modernidad, un sistema de representaciones simbólicas colectivas. Israel sería un ejemplo de comunidad imaginada o inventada (*ibid.*).

Para los modernistas como Deutsch, Lerner, Kedourie, Gellner, J. Kautsky, Tilly y Nairn, la nación es una categoría moderna que aparece en Europa occidental y en América a fines del siglo XVIII, junto con la ideología del nacionalismo: "la nación moderna es un producto de concepciones nacionalistas, pero el propio nacionalismo es una fuerza generada por las necesidades de la modernidad." (Smith y Maiz, *op. cit.*: 14-15).

De ahí que nacionalismo y nación sean componentes intrínsecos del mundo moderno capitalista, industrial y burocrático. Para los modernistas interesan no tanto la naturaleza de las naciones y de los Estados nacionales, sino sus orígenes históricos y sus bases sociológicas (Smith y Maiz, *op. cit.*: 15). Para esta corriente, la nación es una determinación social y política; el nacionalismo crea a las naciones y no a la inversa.

En cambio, los postmodernistas plantean que no hay necesidad de explorar los orígenes o las pautas causales. Si se quiere entender el significado de los fenómenos nacionales, étnicos o raciales basta con desenmascarar sus representaciones culturales, las imágenes que re-

presentan los rasgos de la identidad nacional, pues sólo en estas imágenes o constructos culturales posee la nación algún significado o alguna vida. La nación es una comunión de imaginería, nada más y nada menos (*ibid.*).

1.10 La nación como depósito histórico

La idea de nación como sedimentación histórica, como una estructura estratificada en capas sucesivas de experiencias sociales, políticas y culturales de una comunidad identificable a lo largo de generaciones es un concepto totalmente opuesto al de los modernistas y de la invención de la nación. Para la perspectiva llamada "geológica", el pasado étnico explica el presente nacional.

A partir de ello, cabría reflexionar si la nación boliviana puede ser reimaginada desde la perspectiva geológica. (Smith y Maiz 2003: 21) la nueva capa étnica tiene sus propias cualidades específicas, pero no puede entenderse sin un conocimiento exhaustivo de la capa inferior. De acuerdo con esta teoría, la nación moderna es en gran medida un precipitado colectivo de depósitos anteriores en una síntesis y una nueva forma de los mismos. Según esta interpretación, la nación contemporánea es simplemente la forma de una nación biológica secular. Así, las naciones habrían existido siempre y, por tanto, son inmemoriales (¿la nación aymara es inmemorial?) (*op. cit.*: 22). ¿No ha cambiado la revolución de la modernidad muchas más cosas que la forma exterior de esas comunidades?

1.11 El nacionalista como arqueólogo

La nación no es una creación puramente moderna, mucho menos una mezcolanza de materiales constantemente reinventados para acomodarse a los gustos y necesidades cambiantes de élites y generaciones diferentes. La nación puede ser una formación social moderna, pero está en cierto sentido basada en culturas, identidades y herencias preexistentes (Smith y Maiz *op. cit.*: 25). Las preguntas relevantes son: ¿cómo comprenderemos la relación entre nación moderna y cultura premoderna?, ¿descansa la nación moderna, como otra capa, sobre tradiciones preexistentes?, ¿o simplemente surge y crece a partir de comunidades étnicas anteriores? (*ibid.*).

El problema es la relación del pasado étnico con la nación moderna, que otorga un papel importante al nacionalista en cuanto arqueólogo. La arqueología consiste en reconstruir una era pasada y relacionarla con periodos posteriores, incluido el presente. Debemos considerar al nacionalista como un arqueólogo, porque reconstruye la nación. En otras palabras, el nacionalista es una especie de arqueólogo social y político. Toda nación necesita de un pasado, y es el nacionalismo el que le proporciona un pasado adecuado y dignificado. El papel de los intelectuales y los nacionalistas es el de redescubrir y reinterpretar el pasado étnico indígena como la clave de una comprensión de la época actual y de la comunidad moderna (Smith y Maiz *op. cit.*: 27).

Otra corriente atribuye a los nacionalistas un triple papel: el redescubrimiento, la reinterpretación y la regeneración de la comunidad. El redescubrimiento es sencillo, implica la búsqueda de la auténtica etnohistoria comunitaria, la recolección de mitos y tradiciones indígenas. La labor de los arqueólogos, antropólogos y filólogos nacionalistas es el punto de partida del llamado nacionalismo cultural (étnico) (*op. cit.*: 28).

La reinterpretación es algo más complicada: tamizar las tradiciones, fijar el canon de la etnohistoria, seleccionar mitos y recuerdos. El pasado étnico se reinterpreta para lograr que los anhelos nacionalistas del presente parezcan auténticos, naturales y comprensibles (*ibid.*).

Por su parte, Gellner, como modernista, afirma que "el nacionalismo inventa las naciones donde no existen", aunque añade que necesita ciertos materiales culturales preexistentes con los cuales trabajar (*ibid.*).

La regeneración colectiva implica un llamamiento a la gente, movilizando a los miembros de la comunidad, explotando sus emociones colectivas, inspirando fervor moral, activando sus energías en pro de metas nacionales, con el fin de reformar y renovar la comunidad. Aquí el nacionalista-arqueólogo se revela como un misionero romántico que extrae conclusiones políticas de la labor cultural de redescubrimiento y reinterpretación: "si así es como éramos y así es

como debemos entender las cosas, entonces esto es lo que debemos hacer ahora" (*op. cit.*: 29).

También surge la crítica a la metáfora geológica: el pasado no consiste en cierta mezcla de ingredientes caprichosos combinados por inclinación artística, ni en una cantera de materiales culturales con la cual los constructores de naciones inventan naciones. El pasado étnico se compone de una serie de tradiciones y recuerdos que están sujetos a constante interpretación (*op. cit.*: 31).

Para los nacionalistas el papel del pasado está claro. La nación siempre ha estado ahí (concepción natural de la nación), es parte del orden natural. La tarea de los nacionalistas es simplemente recordar a sus compatriotas su pasado glorioso (intelectuales indígenas, nacionalismo étnico), para que puedan recrear y revivir esas glorias.

La tarea del nacionalista es redescubrir y apropiarse de un pasado sumergido con el fin de construir mejor sobre él. Para el modernista, por el contrario, el pasado es en gran medida irrelevante. La nación es un fenómeno moderno, el producto de las ideologías nacionalistas, expresión ellas mismas de la moderna sociedad industrial. Según los modernistas, el nacionalista es libre de usar las herencias étnicas, pero la construcción de naciones puede producirse sin la ayuda de un pasado étnico. De ahí que las naciones sean fenómenos de una etapa concreta de la historia y estén insertas en condiciones puramente modernas (*op. cit.*: 32).

Asimismo, para Anderson, la nación "es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana". La nación, en última instancia, sería únicamente un imaginario popular, incluso "creado" o "fabricado" más allá de las aldeas primordiales que parecen ser las únicas de contacto directo (Anderson 2006: 116-117).

Según Anderson, el imaginario nacional se alimenta de *emblemas*, como por ejemplo las tumbas del soldado desconocido que constituyen una costumbre nacional moderna; no contienen resto alguno y se encuentran vacías pero están "llenas" de lo que él llama "imaginerías nacionales fantasmales". Anderson sostiene que la idea básica de las formas de la imaginación que florecieron en el siglo XVIII son la novela y los periódicos (*ibid.*).

1.12 Etnia y etnicidad

La palabra "etnicidad" comenzó a utilizarse en el discurso académico desde la Segunda Guerra Mundial, pero el término "étnico" es más antiguo, proviene de la palabra griega *ethnos*, que significa 'pueblo o nación' (aunque nación tiene connotaciones específicas desde el auge del nacionalismo en la era moderna). Los ingleses, por ejemplo, lo usan como sinónimo de "racial". Con el desmantelamiento del racismo científico se empezó a utilizar la expresión "grupo étnico" para referirse a grupos que todavía se consideraban agrupaciones biológicas, sin ser razas biológicas. De ahí en adelante, la palabra se ha empleado para referirse a grupos considerados como minorías dentro de sus naciones-Estado (por ejemplo, los judíos, los polacos, etc.) (Wade 2000: 23).

Como consecuencia de los rápidos procesos de cambio social que dieron lugar a la creación de nuevas naciones poscoloniales y a la presencia de grandes masas de inmigrantes en las antiguas metrópolis, los términos "tribu" y "raza" resultaban cada vez más degradantes y ofensivos, y fueron paulatinamente sustituidos —tanto en el discurso académico como en el popular— por "etnicidad" y "grupo étnico".

¿Qué significa etnicidad? Banks, recuperando los argumentos de los antropólogos, afirma que la etnicidad es una colección de afirmaciones simplistas y obvias sobre las fronteras, la otredad, las metas y logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación que han construido tanto los antropólogos como el sujeto (Banks 1996, citado en Loayza 2004: 5). "La etnicidad, entonces, es una construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad". Sin embargo, esto no podría aplicarse a las categorías de raza, género y clase, pues: "La etnicidad se refiere a las diferencias culturales, mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas". Para Clyde Mitchell, de la escuela de Manchester, la etnicidad es una forma de categorizar las diferencias culturales complejas entre individuos (Wade 2000: 24).

Para Wade las diferencias culturales se extienden por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma especializada. Así, la gente utiliza la localización (por ejemplo, el altiplano o la amazonía en el oriente de

Bolivia que identifica a grupos étnicos que conviven geográficamente), para hablar sobre diferencia y similitud. Por eso la pregunta étnica por excelencia es: ¿de dónde es usted?, pero Wade hace notar que más que tener una identidad étnica única e inequívoca, mucha gente tiene múltiples identidades según con quienes interactúan y en que contexto (por ejemplo, el aymara migrante urbano, es étnicamente aymara, pero culturalmente mestizo cuando interactúa con otras identidades de otras localidades) (Wade, *op. cit.*).

1.13 Definición de etnicidad

Para Rafael Loayza, etnicidad es la identidad racial, lingüística o nacional de un grupo social cualquiera. Es básicamente "una construcción social" que diferencia a los grupos por rasgos particularmente distintivos, pero esencialmente por un principio de conservación relativa al territorio, a la cultura y, sobre todo, a la autodeterminación.

Loayza distingue entre etnicidad cultural y etnicidad política. La primera se refiere a la noción de compartir lenguaje, religión u otros valores y prácticas culturales; la segunda se refiere a la consciencia política o a la movilización de un grupo sobre bases étnicas (Loayza 2004: 26 y 27).

Los aymaras comportan una identidad que ni es pura ni idéntica con las ideas de una nación, pero que puede hacer posible la expresión de una identidad comunitaria de sentimientos. Por ejemplo, el sentimiento tradicional de pertenencia a la región (localización geográfica), de la cual uno es oriundo reviste particular importancia para los aymaras. Otro elemento importante es la persistencia de las prácticas religiosas aymaras que, aun impregnadas por el cristianismo, lograron resistir frente a la cultura religiosa dominante a través del sincretismo, acoplándose culturalmente a las prácticas y costumbres criollas.

Por tanto, las identidades étnicas son evocadas con frecuencia a través del lenguaje, el parentesco y ascendencia. Mediante el lenguaje se establecen las diferencias identitarias entre aquellos que hablan castellano, aymara o quechua. Así, la idea de autonomía y/o autodeterminación en los aymaras nace cuando su propio bienestar se ve impedido por una cultura dominante que se reproduce a costa de ellos.

Según Loayza, en casi todos sus estratos sociales, los aymaras son propensos a la integración al Estado-nacional, y no tanto a la construcción del proyecto propio (Loayza 2004: 160-161).

1.14 El concepto de Estado y nación en los aymaras

Para Fausto Reynaga, máximo representante del indianismo, el indio es la nación real-concreta porque: "es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, psicológica y de cultura" (Reynaga 1969: 169-170). Por el contrario, sostiene que la "nación" mestiza es una elaboración ficticia, Bolivia es una nación abstracta, y su Estado es un simple comité que administra los intereses foráneos. Reynaga rescata la célebre frase de Inka Yupanqui ante la corte de Cádiz, en la que afirma que un "pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre". La Bolivia ficticia de criollos y mestizos oprime a la nación aymara. Al liberarse el indio, liberará a su nación oprimida y hará de ambas naciones una sola nación; de las dos Bolivias, una sola Bolivia (Reynaga 1969: 169).

Por su parte, Fernando Untoja (1999: 89) define la nación como "el grupo humano de la misma etnia dotado de una unidad cultural, religiosa, idiomática y de costumbres, con historia y destino nacional común, y cuyos miembros se hallan vinculados por una matriz cultural y de profundo sentimiento de nacionalidad".

Con relación al concepto de Estado, reconoce que Bolivia es un Estado territorial en el que conviven varias naciones; un conjunto de naciones que carecen de una lengua común o de religión o costumbres compartidas que las unan. En otras palabras, Untoja afirma que no existe todavía una nación constituida. Bolivia es un Estado sin nación y un conjunto de naciones sin Estado, llegando a postular que la construcción de un Estado nacional será tarea de todas las naciones, y que el Estado reterritorializado será la expresión plural de todos los valores y símbolos de las naciones clandestinas y reducidas a simples grupos étnicos minoritarios.

Cabe destacar que existe una gama amplia de definiciones en torno al concepto de Estado y nación provenientes de la intelectualidad

aymara, pero se constata que la construcción del mismo desde una concepción filosófica y política andina sigue siendo una tarea pendiente, que sobrepasa las expectativas de la presente investigación.

2. Soberanía y autodeterminación

2.1 Soberanía

Es el poder supremo e independiente que tiene el Estado. Por ser *supremo*, no hay poder que esté sobre el Estado; por ser *independiente*, no está subordinado a ninguna autoridad de ninguna esfera. En virtud de ese poder supremo, el Estado se organiza internamente sin interferencias extranjeras, dicta disposiciones a los ciudadanos y establece las relaciones que mantendrá con los demás Estados.

Los departamentos y las provincias, en cambio, no son soberanos porque están subordinadas al poder del Estado nacional. En las democracias representativas, mientras que el pueblo es el soberano, son los órganos emanados de éste quienes ejercen la soberanía. Cuando un país nace a la vida independiente, la primera manifestación que hace de su soberanía es ejercer el Poder Constituyente.

Pero la soberanía del Estado es *política* y, por consiguiente, abarca al hombre sólo en su aspecto político. Si pretendiera someterlo en todos los aspectos de su vida, sería totalitarismo. La soberanía es un concepto jurídico que expresa la capacidad de un Estado de establecer sus normas, sus símbolos, sus políticas públicas y su ordenamiento territorial, sin dependencia de ningún otro ente territorial o jurídico; permite hablar de una total autosuficiencia jurídica, normativa y política. En este sentido, se convalida este principio de soberanía en la Carta de las Naciones Unidas en favor de todos los Estados-nación afiliados. La soberanía es un concepto clave en el Derecho internacional, referido al derecho de un Estado para ejercer sus poderes.

En la enciclopedia Wikipedia (http://es.wikipedia.org) se lee que, según la clásica definición de Jean Bodin, la soberanía es el "poder

absoluto y perpetuo de una República". También se conceptualiza como el derecho de una institución política de ejercer su poder. Tradicionalmente se ha considerado que tres son los elementos de la soberanía: territorio, pueblo y poder.

El concepto de soberanía nacional surge de la Revolución Francesa, cuando las decisiones individuales se someten a las decisiones de la patria (patria potestad), o del concepto de nación-Estado. El artículo 3 de la Declaración de los Derechos del Hombre, al determinar que «toda soberanía reside esencialmente en la nación", sobreentiende que el individuo es parte de la nación, pero ésta es un todo que no lo representa directamente (*ibid.*).

Por otra parte, la soberanía popular surge en la Constitución francesa de 1793, que fue el segundo texto legal que estableció que la soberanía reside en el pueblo. Jean Jacques Rousseau atribuye a cada miembro del Estado una parte igual de lo que denomina la autoridad soberana», y en la misma se plantea la tesis sobre la soberanía basada en la voluntad general (*volonté generale*). Para Jean Jacques Rousseau, el soberano es el pueblo y éste emerge del pacto social, y como cuerpo decreta la voluntad general manifestada en la ley (*ibid.*).

A partir de ello se puede construir un cuadro de las diferencias entre soberanía nacional y soberanía popular:

Cuadro 2
Soberanía nacional y soberanía popular

Soberanía nacional	Soberanía popular
Reside en la nación	Reside en el ciudadano, en el pueblo
El sufragio se puede restringir y no hay democracia mixta	En la democracia se da el sufragio universal y una democracia mixta (directa y representativa)
El representante no tiene responsabilidad política	El elegido tiene responsabilidad política frente a sus electores
La nación coopta y insume los derechos y derechos de los individuos	Los individuos representan en sus derechos los de la nación. Los derechos del pueblo son los de la nación

¿Es esta diferencia suficiente para señalar que la soberanía popular establece la preeminencia de la comunidad sobre el individuo? ¿Son los derechos de la comunidad preeminentes sobre los del ciudadano? Podemos entender que el interés de la comunidad prevalece sobre los derechos individuales. Aquí se abre el debate, ya que se ha considerado siempre que, como resultado de la Revolución Francesa, los derechos Universales del Hombre están por encima de cualquier Constitución Política de un Estado o de las leyes nacionales. Por ende, ninguna comunidad puede establecer reglas, normas o leyes que atenten contra los derechos del individuo, por que se entiende que el individuo es la célula de la comunidad, de la nación, y por ende el Estado o Estado-nación.

La soberanía de los pueblos se ha entendido como la capacidad de cada pueblo de dotarse de su propio gobierno, de sus propias normas y de sus propios mecanismos de democracia y de poder.

Siempre que exista un fin legítimo que cumplir, debe contarse con la capacidad necesaria para ejecutarlo. Por ello se dice que poder público es *la capacidad o fuerza legítima que tiene el Estado para hacer cumplir sus decisiones y realizar sus fines.*

La idea de poder está estrechamente relacionada con la autoridad; la autoridad es un derecho: el derecho de dirigir y ordenar. La autoridad sin poder es ineficaz y el poder sin autoridad es injusto.

Los límites del poder son:

- *Bien público:* la autoridad política está limitada por su finalidad y no puede hacer nada que no conduzca al bien público.
- *Derechos naturales:* el hombre es anterior al Estado y tiene derechos por su propia naturaleza.
- *Ley moral:* la autoridad no puede realizar actos contrarios a ella.
- *Orden religioso:* la autoridad política no tiene poder espiritual, de manera que no puede intervenir en asuntos religiosos. La intromisión del poder temporal en lo espiritual se llama cesaropapismo.

Soberanía popular

La soberanía popular se concibe como aquella que es ejercida por el pueblo, para establecer su independencia frente al poder del Estado en sus decisiones, en su organización y en su forma de relacionarse con el Estado.

Esta relación con el Estado, en el ejercicio de la soberanía popular se materializa habitualmente a través del voto, pero también en el ejercicio de los derechos y obligaciones del pueblo. Por ejemplo, el derecho a elegir y ser elegido, el derecho a la salud y la educación, el derecho a la libre circulación, etc., así como las obligaciones (la obligación de votar, la de tributar, etc. Es decir que la soberanía popular se ejerce a partir de los tres tipos de derechos: políticos (electividad y elegibilidad), civiles (circulación, expresión y pensamiento) y humanos (salud, educación, alimentación, etc.).

La soberanía popular se refleja en la capacidad del pueblo para establecer sus propias decisiones y sus propias condiciones societales, sin intervención ajena, ni siquiera del Estado como institución.

Soberanía del pueblo

La soberanía del pueblo es la que establece la capacidad del pueblo de ser y perfilarse cultural y socialmente en el tiempo, de acuerdo a sus usos y costumbres, a sus normas, de manera que permite su autoorganización, sus propias formas de existencia, convivencia, producción, relación y proyección al exterior de su comunidad.

Se trata de un concepto político-sociológico, relacionado con estas capacidades del pueblo que se reflejan en sus formas de expresión, en términos de festivales, cultura, música e idioma incluso, como también sus formas de expresión en términos sociales, como los tipos de relaciones extraparentales como los padrinazgos, las normas y conductas sociales de solidaridad y de acompañamiento productivo (*ayni, minkha*, etc.) y otras más.

Soberanía nacional

La soberanía nacional parte de la existencia de un Estado-nación, y consiste en la capacidad del propio Estado para adoptar sus decisiones, sus políticas públicas y sus normas en sujeción a la soberanía popular, velando por el interés general y el de la nación en su conjunto y sin dejarse influir por las presiones internas o de cualquier otro Estado-nación, organismo o potencia, ya sea en el campo económico, político o social.

2.2 Autodeterminación

Según la enciclopedia Wikipedia (http://es.wikipedia.org), el derecho de libre determinación de los pueblos o derecho de autodeterminación es el derecho de un pueblo a decidir sus propias formas de gobierno, perseguir su desarrollo económico, social y cultural y estructurarse libremente, sin injerencias externas y de acuerdo con el principio de igualdad. La libre determinación es un principio fundamental de Derecho Internacional Público y un derecho inalienable de los pueblos, que genera obligaciones *erga omnes* para los Estados; incluso, de acuerdo con algunos autores la libre determinación ha devenido norma de *ius cogens*. El Comité de Derechos Humanos ha puesto de manifiesto su carácter fundamental al señalar que es prerrequisito para la plena efectividad de los derechos humanos individuales.

La libre determinación está recogida en algunos de los documentos internacionales más importantes, como la Carta de las Naciones Unidas o los Pactos Internacionales de Derechos Humanos. También numerosas resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas hacen referencia a este principio y lo desarrollan como, por ejemplo, las resoluciones 1514 (XV), 1541 (XV) ó 2625 (XXV).

El concepto de libre determinación está estrechamente ligado al de pueblos, un término polémico que no ofrece un único significado. A partir de 1960, la definición de los pueblos coloniales como sujetos de la libre determinación supuso un impulso esencial para la descolonización y contribuyó a una auténtica universalización de la sociedad internacional. La concepción occidental considera también pueblo al

conjunto de habitantes de un Estado unitariamente considerado, mientras que diversas minorías nacionales o pueblos indígenas dentro de Estados se han autodefinido como pueblos. Sus reivindicaciones muestran un ejemplo de la tensión entre el derecho de libre determinación de los pueblos y la integridad territorial de los Estados.

La autodeterminación es un concepto político que se refiere a la capacidad de los Estados-nación de dotarse de sus propios mecanismos de forma interna, de fondo intrínseco. Este concepto político se expresa de varias maneras: autores como Lenin (1972) expresan que la autodeterminación de los pueblos (entendidos los pueblos como Estados-nación) es la de fijar sus propios símbolos patrios como ser su bandera, su himno nacional, su escarapela, su flor nacional, su moneda, sus instituciones, etc., así como sus normas, sus leyes y sus políticas, estando entre las más importantes las de sus relaciones exteriores con otros pueblos o Estados-nación, de manera tal de establecer una clara diferenciación con las demás naciones.

Otros autores (Illescas 2005) sostienen que la autodeterminación se expresa en la capacidad de los pueblos que componen un Estado-nación para establecer sus normas (en base a sus usos y costumbres), sus formas de gobierno y sus mecanismos de expresión política, social, cultural y religiosa.

Finalmente, existen otras versiones que critican las dos anteriores, señalando que es imposible que la autodeterminación de los pueblos sea un principio aplicable a la normatividad, ya que los pueblos, lo máximo a lo que pueden aspirar es a normativas particulares y no generales. Por tanto, existen incluso resoluciones de las Naciones Unidas que plantean que se debe establecer principios de reconocimiento de los usos y costumbres, como la resolución 191 de la Organización Internacional del Trabajo, pero que se enmarcan en la interpretación de las mismas, a la luz de las normas nacionales o generales, y no como normas sobrepuestas a las mismas[11].

---

[11] Organización Internacional del Trabajo (OIT). *Guía de la resolución 191*. Ginebra, 1998.

Hoy en día, la autodeterminación de los pueblos es exaltada como consigna por grupos y organizaciones sociales, pueblos indígenas y agrupaciones ciudadanas que exigen la incorporación y el reconocimiento de normativas de los pueblos o nacionalidades que componen un Estado-nación, como particularidades normativas en unos casos, y como parte de la normativa general en otros casos. En ambas situaciones, se debe comprender que el tema de la lengua, de los usos y costumbres, de la justicia y de los símbolos como banderas, himnos y moneda, son los más conflictivos a la hora de establecer esta autodeterminación de manera normativa. Sin embargo, se ha comprendido que ha llegado el momento en que esta autodeterminación se amplíe y se diversifique, tomando en cuenta que las homogeneizaciones son pauta civilizatoria, pero no regla, y por ende, se debe trabajar en pro del rescate de estos particularismos y de formas democráticas participativas, que son la expresión del respeto a esta autodeterminación.

Lo que está fuera de toda discusión es la aplicación de la autodeterminación de los pueblos a los Estados-nación, su diferenciación e independencia de otros Estados-nación.

Conviene señalar que la literatura sobre la materia establece, como una de las pocas diferencias entre ambos conceptos, que la soberanía es un principio jurídico y la autodeterminación es un principio político.

Los derechos de los pueblos indígenas en las declaraciones internacionales y el problema de su autodeterminación

La Declaración N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

La Declaración N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes se aplica "a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial", y "a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país y en la época de la conquista o la colonización o del

establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas y políticas, o partes de ella."

El punto 3 del Art. 1 especifica que "la utilización del término 'pueblos' en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional". Díaz Polanco (1999: 159) considera que este uso es discriminatorio y restrictivo, cercenando el derecho de los pueblos a la libre determinación a través de las autonomías como forma de la misma. Según el autor, usando su derecho a la autodeterminación, los pueblos pueden optar libremente por una variedad de caminos, que van desde la constitución de un Estado propio hasta la autonomía en el marco de un Estado determinado.

Los artículos siguientes reconocen una serie de derechos a partir de los cuales los pueblos indígenas tienen posibilidades de desarrollar y de exigir el respeto a sus derechos. Por otra parte, el Convenio 169 de la OIT encontró un argumento para evitar movimientos separatistas de los pueblos indígenas dentro de un Estado con la perspectiva de autodeterminarse. Pero esto no significa que la autodeterminación interna (bajo la forma de autonomía) sea una posibilidad real de superación de la exclusión política.

Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas)

En septiembre del año 2006, la ONU aprobó la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación y a las autonomías indígenas, además de una variedad de derechos colectivos, políticos, territoriales y culturales. La declaración establece el derecho de los pueblos indígenas, como colectividades o individuos, a todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la ONU. Reconoce también el derecho de estos pueblos a su autodeterminación, a preservar y fortalecer sus instituciones políticas, legales, económicas, sociales y culturales y a participar, de manera plena, si así lo deciden, de la vida económica, social y cultural del país en el que viven (Saavedra 2006: 8).

Esta declaración abre las puertas a los pueblos indígenas a la libre determinación en cualquiera de sus formas, siendo una de las posibles vías la autonomía de gestión y las diversas propuestas que hoy se discuten en los países con población mayoritariamente indígena. En suma, consideramos que esta declaración representa para los pueblos indígenas un avance mayor que la declaración N° 169 de la OIT, que no reconoce la libre determinación de los pueblos indígenas, aunque es justo admitir que esta última fue un primer paso hacia las reivindicaciones históricas de los pueblos indios.

La autodeterminación de los pueblos en el concepto aymara

Para los aymaras, el concepto de autodeterminación está más bien asociado al *ayllu* y su capacidad de constituirse en un mini Estado donde existan formas de autoorganización, con responsables de salud, educación, etc.; una especie de minigabinete que le permita afrontar su producción, su convivencia, su economía, sus necesidades sociales, su justicia, y todo ello sobre la base de sus usos y costumbres, como norma adoptada por el conjunto de la comunidad o *ayllu*, y aplicarlas con independencia de la acción estatal.

3. Descentralización, desconcentración y autonomía

Todo análisis comparado de derecho administrativo requiere de una aproximación genérica y aceptable doctrinalmente de lo que en esencia es la administración pública. En dicho contexto, el significado del término administración implica, *lato sensu*, un servicio. Asimismo, administración conlleva la idea de gobierno, dirección de alguna actividad y el manejo de intereses, por lo general delegados, encaminados a un fin, en procura de la cooperación e interacción de los distintos estamentos de la sociedad.

En su *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Manuel Ossorio define la administración pública como "la actividad de los Órganos del Estado en todas sus escalas o jerarquías". Así, la administración pública puede ser comprendida como una actividad tendiente al logro de un fin, o bien como la interacción de órganos que comparten misión y visión constitucional o legal.

La administración representará un cúmulo de normas, atribuciones, funciones, procedimientos y tareas operativas orientadas a regular y enmarcar la productividad del esfuerzo del ser humano a fin de satisfacer las necesidades de los administrados.

Se dice que la administración pública es tan antigua como el Estado mismo; sin embargo, una organización estatal sólo halla sustento en un poder constituido y delegado con la implementación del constitucionalismo. La administración pública requiere de un conjunto estructurado de conocimientos plasmados en principios, teorías y normas sistemáticamente concebidos que tiendan a alcanzar el desarrollo integral frente a transformaciones económicas y sociales con el fin de lograr objetivos de bien común, entendiendo al Estado como promotor del desarrollo.

A partir de la promulgación de las constituciones estadounidense y francesa, se estableció la clásica división de funciones del Estado encargadas a órganos específicos (Legislativo, Ejecutivo y Judicial), instituyéndose además un sistema de control mutuo con el fin de preservar la vigencia de la Norma Suprema y de las leyes, así como el respeto de los derechos ciudadanos.

El Estado tiene la finalidad primordial de lograr, a través de sus órganos, el bienestar de la comunidad, que con el transcurrir del tiempo presenta cada vez mayores necesidades materiales y no materiales que satisfacer. La administración del Estado se halla encomendada a sus órganos, que se plasman en instituciones que deben ser estructuradas. Toda forma administrativa, y la administración en sí, requieren de sujetos que materialicen el cumplimiento de atribuciones y funciones, que brinden servicio y cumplan el fin social enunciado por la normativa constitucional, la propia sustantiva, y la reglamentaria.

Antes de abordar el estudio de la descentralización del control gubernamental, es aconsejable distinguir entre *centralización política* y *centralización administrativa*. Así, pues, existe centralización administrativa cuando el órgano central se reserva el derecho de nombrar a

los titulares de los otros órganos y de decidir sobre las materias de que se ocupan, en tanto que existe centralización política cuando el Gobierno central asume toda la autoridad para regir la actividad interna de la nación a través de un ordenamiento legal que se extiende a todo el territorio y mediante una sola organización administrativa.

3.1 Descentralización

Hechas estas precisiones, pasemos a examinar los siguientes conceptos:

Descentralización administrativa. Según la Ley Nº 1654 de 28 de julio de 1995, consiste en la transferencia y/o delegación de atribuciones de carácter técnico-administrativo no privativas del Poder Ejecutivo a nivel nacional. Aprovechamos para observar que el término delegación se emplea aquí erróneamente, ya que cuando se delega se mantiene la competencia y no se desliga la responsabilidad, tal como ocurre con la descentralización, que lo que hace es transferir la competencia, es decir, desligarse de ella.

Descentralización política. Reconoce a las instituciones territoriales el derecho a administrarse, a legislarse y a organizar sus tribunales bajo la tutela administrativa del órgano central. La descentralización política equivale a autonomía, en tanto que la administrativa es autarquía.

Por otro lado, se puede afirmar que existe centralización administrativa cuando concurren los siguientes elementos:

- Concentración del poder público. El órgano central asume la totalidad del poder público y no lo comparte con ningún otro órgano.
- Concentración en la designación de los agentes. El órgano central se reserva el derecho de nombrar a todos los agentes de la Administración pública.
- Concentración del poder de decisión. El órgano central toma las decisiones definitivas de todo orden.

De este modo, se puede enunciar las siguientes ventajas de la centralización:

- facilita la dirección
- facilita el control en todos los niveles
- facilita la coordinación
- facilita la especialización.

En cuanto a las desventajas, mencionaremos las siguientes:

- la acción administrativa resulta lenta, ineficaz, costosa y compleja
- carencia de facultad de decisión, ya que todo se resuelve en el órgano central
- la acumulación de facultades administrativas en un solo órgano conduce a la acumulación de poder político en el mismo
- existe mayor corrupción.

La descentralización administrativa estimula la iniciativa y la responsabilidad de las decisiones que conciernen a los órganos regionales y locales; podría clasificarse en:

- descentralización territorial: tiene una base geográfica y está sujeta al control del órgano central
- descentralización institucional: se basa en un servicio al que se otorga autonomía de gestión e independencia bajo la tutela del Estado.

El concepto de descentralización en perspectiva

Los procesos de descentralización fueron objeto de análisis y reflexión académica a partir de diferentes disciplinas tales como la ciencia política, la economía, la administración y el derecho. Se constata la existencia de coincidencias en torno a la descentralización política, que privilegia el reconocimiento de la personalidad jurídica a los organismos públicos locales y el carácter electivo de sus autoridades, y divergencias respecto a interpretaciones que identifican otras formas de descentralización.

Rondinelli (1989), por ejemplo, aporta un marco conceptual en el que se integra la teoría económica de la elección pública con el enfoque politológico. Sostiene que la descentralización puede facilitar la articulación en la implementación de las políticas de desarrollo diseñadas para lograr crecimiento con equidad, fortaleciendo la capacidad de las unidades regionales y subregionales y capacitando a los líderes políticos para identificar sus propias prioridades de desarrollo. Asimismo, plantea como principales formas de descentralización la privatización; la "delegación" (bajo regulación) a organizaciones públicas, paraestatales o privadas; la "devolución" en dirección a órganos territoriales autónomos, sean éstos electos o designados, y la desconcentración de agencias del Gobierno central.

Boisier (1988), coincidiendo con Rondinelli, parte de la privatización como una forma de descentralización. Sin embargo, afirma que, en rigor, sólo debería denominarse así a la transferencia de competencias a organismos públicos con personalidad jurídica, presupuesto propio y normas de funcionamiento propias. Distingue tres formas de descentralización: la funcional, la territorial (ambas hacia autoridades designadas) y la política ("cuando el cuerpo descentralizado se genera mediante procesos electorales").

Por último, Von Haldenwang (2000) vuelve a ampliar el concepto, y distingue tres formas de descentralización: la administrativa, que comprendería tanto la desconcentración territorial y funcional como la delegación a agencias semiestatales; la descentralización política, que sería la transferencia de competencias a organizaciones territoriales y funcionales políticamente autónomas, y la descentralización económica, que equivaldría a privatización.

A pesar de la extensión del concepto de descentralización de esta última propuesta, el Banco Mundial, que expresa una posición oficial de este tipo de organismos, define la descentralización como el proceso de devolución de poder político, fiscal y administrativo a las unidades subnacionales de gobierno.

En esa perspectiva, no existe una descentralización como tal a menos que exista un gobierno subnacional elegido: estados y municipios en los países federales, y regionales o locales en los países unita-

rios. La descentralización puede consistir, entonces, en reconocer la existencia de estos gobiernos, restaurarlos después de un periodo autoritario, o expandir los recursos o responsabilidades de los gobiernos subnacionales elegidos (Shahid 1999).

Utilizando este marco general, Finot (2000b) distingue de manera más precisa algunas formas de descentralización: la administrativa, la política y la económica. La descentralización administrativa se comprendería como la transferencia a niveles administrativos subnacionales de competencias operativas para ejecutar decisiones sobre provisión y producción de bienes públicos adoptadas en niveles superiores. La operación de tales procesos puede estar a cargo de autoridades elegidas o de funcionarios designados. Así, la gestión administrativa de decisiones políticas adoptadas a un nivel territorial, dado que puede ser descentralizada hacia organizaciones correspondientes a un nivel territorial inferior, define lo que esencialmente debe entenderse por descentralización administrativa.

La descentralización política sería la transferencia de decisiones sobre asignación de recursos para la provisión y la producción de bienes públicos a instancias democráticas subnacionales. La descentralización política implica una transferencia de competencias para decidir sobre el gasto público y, simultáneamente, sobre los recursos que la comunidad aportará para cubrir ese gasto, requisito que corresponde al concepto político-jurídico de autonomía. Desde esta perspectiva, la descentralización política resultaría incompleta cuando se transfiere competencias para decidir únicamente sobre el gasto, sin incluir el aporte local con el que se financiaría tal gasto.

La descentralización económica sería la transferencia de decisiones sobre asignación de factores para la producción de bienes públicos a mecanismos de mercado. Se trata en todo caso de aprovechar los mecanismos de mercado —el estímulo de la competencia— para una asignación más eficiente de los bienes públicos, y no apunta a cambios en la propiedad. Aunque garantizar la propiedad —individual o colectiva— es importante para activar los mecanismos de eficiencia, no se postula cambiar la propiedad de los establecimientos estatales sino incorporar capacidades actuales o potenciales de organizaciones no estatales, sociales o económicas, de modo que todos los

productores —estatales y no estatales— compitan en igualdad de condiciones.

Es recomendable que el manejo de las funciones de distribución y transformación sea centralizado por entidades de fiscalización superior, como la Contraloría General de la República, a fin de establecer un esquema general de atribuciones, funciones y competencias que servirán de marco rector a las entidades descentralizadas de control gubernamental, sean éstas subcontralorías departamentales u otras, sin olvidar, claro está, que una descentralización institucional o por servicios se basa en un servicio al que se otorga autonomía de gestión e independencia bajo la tutela del Estado (como el servicio satisface necesidades de carácter general, comunes a todo un país, esta descentralización se basa en el factor geográfico). En cambio, la descentralización burocrática, más conocida como desconcentración, consiste en que el órgano central atribuye competencias y facultades de decisión limitadas a órganos ubicados en otros distritos territoriales, cuyos titulares son designados por el poder central y dependen directamente de aquél.

Así, la descentralización es un proceso de transferencia de competencias y recursos desde la Administración nacional o central de un Estado hacia las administraciones subnacionales: estatales y municipales en los países federales, y regionales o locales en los países constitucionalmente unitarios (Aghón 1993).

A partir de esta definición, que es compartida por todos los autores que tratan sobre el tema (Rondinelli, Shah, Winkler, Aghón, etc.), se entiende que la descentralización concede cierta independencia administrativa a las autoridades subnacionales.

Por el contrario, la desconcentración es un proceso de delegación de competencias y recursos desde la Administración nacional o central del Estado hacia administraciones subnacionales, que no se da usualmente en los países federales, y que en los países unitarios se produce hacia niveles departamentales y/o locales/municipales.

Modelos analíticos de descentralización

Hay problemas en la implementación de la descentralización, pero los mismos deben entenderse a partir de la falta de claridad en la

delimitación de competencias, en la definición de los recursos transferidos y en la aplicación y el establecimiento de los sistemas de control gubernamental y eventualmente social. Todo dependerá de los modelos de organización, por lo que conviene examinar dos modelos analíticos: el modelo "principal-agente" y el de "escogimiento fiscal local".

En el modelo "principal-agente" —también llamado mandante-mandatario—, el nivel central del Gobierno se concibe como el "principal", porque mantiene una amplia capacidad de intervención y/o control sobre las decisiones de programas que son realizados por los gobiernos subnacionales o "agentes"; en otras palabras, el principal caracteriza a las unidades menores como entidades a las que hay que incentivar para que obren según los deseos del nivel superior (Aghón 1993).

Se reconoce que una de las virtudes de la descentralización es promover la eficiencia en un programa de gasto público. De igual manera, la postura impositiva y el acceso al endeudamiento deben estar por lo general en concordancia con las políticas macroeconómicas.

En el modelo de "escogimiento fiscal (*fiscal choice*) local" —también llamado de "elección pública local"—, se otorga un aumento significativo de competencias y responsabilidades en materia de gastos e ingresos a los gobiernos locales o subnacionales. Los ciudadanos pueden decidir sobre los servicios o bienes públicos que quieren recibir.

Las localidades obtienen buena parte de sus ingresos de sus propios contribuyentes; se trata del estudio económico de las decisiones que no son de mercado o simplemente de la aplicación de la economía a la ciencia política, en el que se supone que los ciudadanos toman las decisiones.

Finalmente, esto deriva en un mejor control del ciudadano sobre la calidad de los bienes o servicios públicos que recibe de manera descentralizada. Esto se conoce en inglés como una mejor *accountability*, término que lamentablemente no tiene traducción exacta en castellano, pero se refiere a lo que se ha venido en llamar "rendición de cuentas" o responsabilidad". Sin embargo, estas expresiones no son plenamente satisfactorias para comunicar un concepto holístico, que debe ser interpretado como la obligación de la autoridad estatal subnacional

responsable de la prestación de los bienes o servicios públicos (salud, educación, policía, etc.) de ofrecer a los ciudadanos informes periódicos y sujetos a evaluación, de manera que el ciudadano pueda decidir ratificarla o destituirla de su cargo, según sus méritos o deméritos.

Este modelo refuerza la responsabilidad fiscal de los gobiernos locales, ya que una de sus implicaciones es que los electores premiarán o castigarán a una autoridad reeligiéndola o destituyéndola según evalúen su actitud y eficiencia administrativa. Por último, desarrolla la responsabilidad de los electores, dado que mediante este sistema se hacen conscientes del costo de las decisiones (Aghón 1993).

3.2 El federalismo

El federalismo se define como la combinación de gobierno compartido y gobierno autónomo (*combination of shared rule and self-rule*). Tal definición supone la distinción de dos niveles estatales: el de la federación y el de los estados miembros.

El derecho público y constitucional hace hincapié en la existencia de tres poderes del Estado: Ejecutivo, Legislativo y Judicial, tanto en la federación como en los estados miembros, y en su protección constitucional (Aja 2001, Caminal 2002). La concepción institucional-funcional del federalismo se fija en la distribución de las funciones estatales entre la federación y los estados miembros, de tal manera que cada nivel del Estado pueda decidir por responsabilidad propia en determinados ámbitos (Aja 2001, Caminal 2002). La concepción social filosófica ve al federalismo comprometido con el principio de subsidiariedad y la idea cooperativista (*Genossenschaftswesen*), construida sobre la base de la asociación voluntaria de unidades descentralizadas, que son autónomas en gran medida (Aja 2001, Caminal 2002).

Si se toman como criterios clasificatorios las funciones o los objetivos del federalismo, por un lado, y la arquitectura político-institucional por el otro, las diferentes formas de concreción del federalismo se pueden reducir a dos modelos (Aja 2001, Caminal 2002).

Respecto a las funciones o los objetivos, en el ámbito normativo se oponen el federalismo centrípeto, en pro de la meta de integración e

igualdad de las condiciones de vida, frente al federalismo centrífugo, en función de la autonomía y diversidad de las condiciones de vida. El federalismo alemán es de tipo centrípeta; su idea guía ha sido la integración y la igualdad de las condiciones de vida.

Con relación a la arquitectura político-institucional, se oponen el federalismo intraestatal, que establece la división funcional de tareas según tipos de competencia y fomenta un proceso político basado en controles y balances entre los niveles del Estado, y el federalismo interestatal, que establece el reparto de competencias según campos de política y la separación de poderes.

3.3 La autonomía

Las autonomías pueden ser entendidas de manera general como la potestad que dentro de un Estado tienen municipios, provincias, regiones u otras entidades (naciones) para regirse mediante normas y órganos de gobierno propios. Esta forma de organizar el poder tiene entre sus principales aspectos positivos la transferencia del poder político centralizado a las entidades subnacionales, las cuales serían responsables de sus propias decisiones. Tal operación, al menos teóricamente, reforzaría la democracia y debilitaría la concentración del poder en el nivel nacional.

Un proceso autonómico, asimismo, podría institucionalizar el pluralismo político de base territorial, más aún si se piensa en mecanismos que incorporen la participación ciudadana y la diferenciación étnico-cultural. Las autonomías, a su vez, suponen la distribución y la difusión del poder del Estado por el territorio nacional, aspecto que posibilitaría una mejor adecuación de sus acciones en relación a las peculiaridades territoriales y regionales. En igual medida, las autonomías permitirían pensar en una estructura jurídica e institucional diferenciada que desmasifique las funciones del Legislativo y garantice la no imposición de formas de organización política ajenas a las realidades territoriales.

Desde esta perspectiva, se pueden reconocer dos formas de configuración autonómica: la condicionada y la avanzada (Prats 2005). La *autonomía condicionada* o regionalismo político se produce cuando por

ley estatal, conforme a la constitución, se reconocen a determinados territorios o regiones de un Estado unitario una serie tasada de poderes legislativos y ejecutivos sobre un número cerrado de materias especificadas en la ley de reconocimiento de la autonomía. De este modo, las autonomías disponen de un parlamento propio y de un gobierno que responde ante aquél. Pero la autonomía proviene de la autoridad exclusiva del Parlamento del Estado, la única instancia política soberana que, como tal, continúa centralizada en su titularidad y puede modificar o poner fin unilateralmente a la autonomía. Se explica así la calificación de "condicionada", pues se trata de una autonomía "concedida" más que "restituida" o "devuelta".

La *autonomía política avanzada*, por su parte, comprende las fórmulas también llamadas cuasi federales, las que suponen ir más allá del caso anterior en los siguientes términos: las materias puestas bajo la competencia del poder legislativo y administrativo autónomos son más amplias, y los poderes expresamente "restituidos" o "devueltos" son también más extendidos, pues los mecanismos de control estatal son sólo los constitucionalmente determinados.

Suele constituirse también una segunda cámara legislativa territorial cuando la "restitución" es generalizada para el conjunto del territorio. Esta autonomía suele estar garantizada constitucionalmente, lo que la hace indisponible por la voluntad soberana unilateral del parlamento estatal. Como consecuencia, la eventual modificación del régimen autonómico suele exigir la concurrencia de la voluntad política del territorio de que se trate, lo que de hecho aproxima este sistema a la compartición no de la titularidad pero sí del ejercicio de la soberanía; de ahí que se considere un sistema cuasifederal.

La comunidad autónoma, en tanto forma máxima de la descentralización (política), es el Estado mismo, que al democratizarse y distribuir el poder emanado del pueblo soberano entre sus órganos, se ve obligado, por la propia lógica de la soberanía, a difundir su poder estatal en todo el territorio (Aja 2001, Caminal 2002). Así, desde una perspectiva institucional, podemos también entender a la autonomía como una serie de derechos y principios. Mencionamos los siguientes:

- Derecho a la autoafirmación. Toda colectividad tiene derecho a declararse existente y a ser reconocida como tal por otras colectividades.
- Derecho a la autodefinición. Que es la capacidad de trazar y fijar fronteras y límites políticos y geográficos.
- Derecho a la autoorganización. A dotarse a sí mismo de su propia norma fundamental.
- Derecho a la autogestión. A gobernarse y administrarse libremente dentro de su propia normatividad.

Pero la autonomía, vista como paradigma de la descentralización política, no sólo se refiere a un conjunto de derechos, sino que también se apoya en un conjunto de principios que guían su proceso de estructuración. Entre ellos podemos mencionar los siguientes:

- *Principio de subsidiariedad*, según el cual la colectividad de nivel inferior debe conservar todas las competencias y poderes que es capaz de ejercer eficazmente. Todo lo demás se debe transferir al nivel superior. Bajo este principio, la sociedad debe construirse de abajo hacia arriba.
- *Principio de participación o unidad:* Las colectividades inferiores se asocian activamente a la toma de decisiones de la colectividad superior resultante; es decir, se debe propiciar la participación de las colectividades inferiores en la gestión de la colectividad superior.
- *Principio de cooperación:* Autonomía no quiere decir autarquía e individualismo. Se complementa con la cooperación y la acción coordinada y global: "todos dependemos de todos". Autonomía no significa soberanía, sino libertad limitada por la necesidad que las personas y comunidades tienen de los demás.
- *Principio de garantías:* La garantía jurisdiccional asegura la aplicación de las normas a cargo de los tribunales con competencia obligatoria, y la garantía de ejecución material asegura la ejecución de las decisiones de los tribunales mediante órganos, incluso coercitivos.

Se debe empezar por diferenciar federalismo de autonomía. El federalismo corresponde a una forma de Estado en que los integrantes de la federación son entes gubernativos con todos los Poderes del Estado propios, incluido el Poder Judicial y los órganos de control gubernamental e incluso entes regulatorios, si los hubiera.

Para definir autonomía nos remitimos al texto de Urenda (2003), según el cual:

> se entiende por autonomía el derecho y la capacidad efectiva del gobierno en sus tres niveles: de normar, regular y administrar los asuntos públicos de su competencia. Se sustenta en afianzar en las poblaciones e instituciones la responsabilidad y el derecho de promover y gestionar el desarrollo de sus circunscripciones, en el marco de la unidad del Estado. La autonomía se sujeta a la constitución y a las leyes de desarrollo constitucional respectivas.

En un régimen de autonomías hay una descentralización político-administrativa que no se queda en la elección de la autoridad gubernamental principal de este nivel subnacional, sino que va hasta la adopción de competencias normativas, de definición de políticas públicas y de fiscalización. Aquí es necesario aclarar cuatro conceptos: qué grado de normas se adopta, qué competencias se norman y qué políticas y qué fiscalización se tiene. Se norma en materia de las competencias transferidas; por ejemplo: un gobierno municipal emite ordenanzas de impuestos municipales como los de inmuebles, vehículos, transferencias de inmuebles y vehículos, tasas, patentes, ornato público, salud pública, etc., es decir, de las competencias que le son propias. El Estado boliviano sólo reconoce constitucionalmente dos autonomías: la municipal y la universitaria. La universidad también norma a partir de resoluciones del Ilustre Consejo Universitario sobre timbres, matrículas y otros ingresos universitarios propios, materias, currículos, etc., es decir, también sobre sus competencias propias. ¿Esta norma alcanza el rango de ley? Sí, en el ámbito de sus competencias y jurisdicción, entendida esta última como su territorio.

Aquí cabe una distinción muy importante: señalar que territorio es un espacio con gobierno, normas y políticas propias. Espacio es un ámbito para generar políticas, planificarlas y concertarlas, sin capaci-

dad de definición propia (Hiernaux 1995)[12]. Esto lleva a señalar que cuando se habla de autonomías se está hablando de territorios y no de espacios. Una mancomunidad de municipios es un espacio. Un municipio es un territorio porque tiene un gobierno, el gobierno municipal. En la mancomunidad municipal se tiene un gerente, no una autoridad legítimamente constituida por mecanismos democráticos electivos.

Ahora bien, estas normas alcanzan a ser leyes, se dijo, en términos de una conceptualización legal piramidal, al estilo de Kelsen. Hoy por hoy, esta estructura piramidal de la preeminencia de normas debe ser transversalizada con los niveles de gobierno, porque muchas veces un reglamento nacional tiene mayor rango que una ordenanza municipal, como es el caso de la aprobación de las ordenanzas de tasas y patentes municipales, donde el gobierno municipal, una vez que aprueba su ordenanza de tasas y patentes debe ir primero al Ministerio de Hacienda para que éste certifique que no hay doble tributación, y luego a la Comisión de Hacienda de la Cámara de Senadores, para que se emita un Informe de dicha Comisión ratificando o modificando el informe del Ministerio de Hacienda y resolviendo la procedencia o no de la ordenanza municipal. Es decir que una resolución de una comisión del Senado tiene más fuerza que un instrumento legal de un nivel autónomo. Por tanto, la capacidad reglamentaria del nivel central debe ser cercenada a favor del nivel autonómico subnacional. Pero esto se verá en el siguiente punto sobre el marco jurídico de las autonomías departamentales.

En cuanto a qué norman los niveles subnacionales autonómicos, en este caso los departamentos, se puede decir que estas autonomías norman sobre las competencias que les fueron transferidas. Esto incluye los reglamentos, las resoluciones prefecturales o de los órganos deliberantes y legislativos correspondientes, las normas específicas y

---

12 Véase también una larga exposición sobre el tema en Barrios 2002: 50 y ss., donde se mencionan tres bloques de orden territorial y conceptual: bloque conceptual "cúbico competencial" compuesto de territorios, competencias y facultades; bloque geográfico-estatal, compuesto de organización espacial, límites interterritoriales y áreas intraterritoriales; y bloque político-institucional, compuesto del modo de Estado, órganos de gestión y sistemas de coerción.

las relativas a estatutos, normas de funcionamiento y reglamentos institucionales de los órganos e instituciones componentes del gobierno departamental.

Sobre la definición de políticas públicas, las autonomías departamentales también hacen referencia a las competencias que les fueron transferidas, estableciendo un menú de competencias o un desglose de las atribuciones en cada competencia, estableciendo con precisión los ámbitos de cada una de ellas en el marco de la autonomía departamental.

Para finalizar con la diferenciación entre autonomía y Estado federal es preciso entender que en un Estado federal se tienen órganos supremos del Poder Judicial, que en este caso no corresponden a una autonomía por ser parte de un Estado unitario. El Estado unitario tiene un solo Poder Legislativo nacional supremo y una sola Corte Suprema de Justicia; con ello se resguarda la unidad del Estado. Es el Poder Ejecutivo el que básicamente se descentraliza administrativa y políticamente; ése es el concepto fundamental. Esto no deja de ser una restricción para la descentralización de algunas competencias normativas y fiscalizadoras del Poder Legislativo y otras administrativas del Poder Judicial[13]. Lo mismo sucede con relación al cuarto poder del Estado, que sería la Contraloría General de la República, en materia de fiscalización.

Para comprender el tipo de descentralización político-administrativa que implica una autonomía se debe examinar, entre otros, los siguientes conceptos: el de *laminación* (la estructura de un cuerpo que tiene sobrepuestas y paralelamente colocadas sus láminas), es decir, la administración territorial diferente a la de cuyo origen estatal proviene. El de *segmentación*, cuando se deja en cierta libertad administrativa a una administración territorial, bajo supervisión de la administración inmediatamente superior, en la forma clásica de "sucursal" o de agente principal en su extremo de desconcentración/delegación. Por último, la *labilidad* es, en cambio, el encapsulamiento nor-

[13] Especialmente las referidas al Consejo de la Judicatura, que es el órgano administrativo y disciplinario del Poder Judicial, y al Instituto de la Judicatura que es el órgano de capacitación de jueces del Poder Judicial.

mativo de un nivel subnacional, que tiene naturaleza análoga del nivel normativo que lo envuelve (Barrios 2002: 135 y ss.).

Por ello hay cuatro condiciones para una descentralización político-administrativa:

- órganos de gobierno endógenamente elegidos,
- división horizontal de poderes ejecutivo y legislativo,
- capacidad de tomar decisiones estratégicas e independientes que implican inmunidad y autonomía,
- majestad tributaria propia y estable (Barrios 2002: 138 y ss.).

Asimismo, para que la construcción de Estado con autonomías sea perfectamente viable y sostenible es preciso que se cumplan algunas condiciones complementarias y paralelas:

- la legalidad que la sustenta,
- la legitimidad que tiene,
- la institucionalidad que opera,
- la capacidad resolutiva, normativa y fiscalizadora y
- la identidad social, cultural y económica no excluyente.

Cualquier otro esquema está divorciado del humanismo universal y cae en el provincianismo tan criticado desde mediados del siglo XIX, a principios y mediados del siglo XX por pensadores bolivianos como Gabriel René Moreno, Alcides Arguedas, Tristán Marof, Guillermo Francovich o Carlos Montenegro.

Desde un punto de vista filosófico podemos decir, junto a Javier Medina (2004):

> cuando se estudian los ecosistemas se ve que en todo hay relaciones simbióticas; hay un intercambio continuo de materia, energía e información. Lo que uno observa entonces es que el ecosistema se atiende y defiende sólo desde el punto de vista científico. Esa es la verdadera marca de la vida. Se la llama autoorganización (autopoiesis). Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, los sistemas vivos son autoorganizados y esto significa que son autónomos. La autono-

mía es relativa y crece gradualmente en la medida en que crece la complejidad.

En Bolivia se han dado diversos modelos de organización administrativa, pero siempre bajo el paraguas del concepto de "Estado unitario". Existen modelos de Estado unitario más descentralizados que el Estado federal. Esta distinción entre Estado unitario y federal es cuestionada en la actualidad (Barrios 2002: 118 y ss.). En todo caso, es evidente que un modelo de autonomías debe partir de una clarificación conceptual.

La descentralización administrativa es la *transferencia* de competencias de un Estado nacional a un nivel subnacional, con autonomía en el manejo de las competencias transferidas. La descentralización administrativa es una transferencia de poder[14]. La desconcentración, en cambio, es la delegación de competencias del Gobierno nacional al subnacional, donde el Gobierno central aún mantiene de manera absoluta y plena sus prerrogativas de políticas, normas y fiscalización.

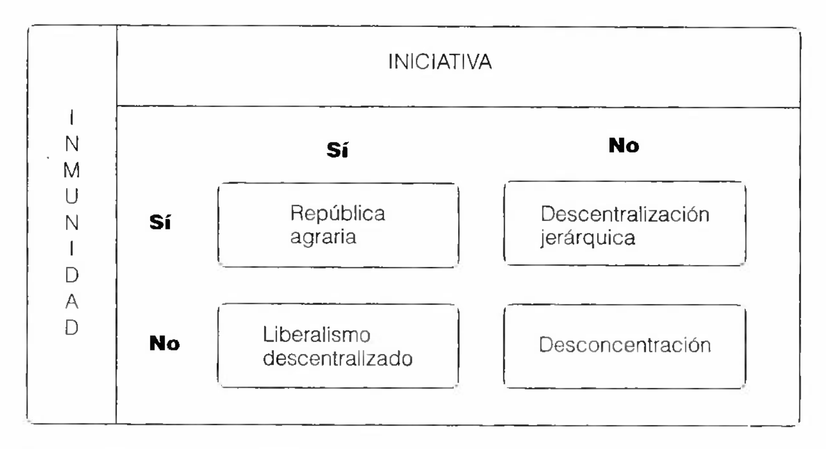
Esto demuestra que la descentralización implica la *discrecionalidad* con que el nivel subnacional asume estas competencias transferidas (Curbelo 1990). El grado de autonomía proviene del poder de *iniciativa,* como derecho de actuar en el marco legal vigente, y el poder de *inmunidad* para actuar como gobierno subnacional, sin preocuparse de que sus acciones sean fiscalizadas por el Gobierno central.

Estas formas de autonomía van desde el modelo platónico de república agraria de las ciudades-Estado, que concentran ambos poderes (el de iniciativa y el de inmunidad), hasta el de desconcentración, que no tiene ninguno de estos dos poderes. Entre estos tipos de autonomías se pueden identificar gobiernos subnacionales como el liberal descentralizado, que concede poder de iniciativa, pero sigue siendo fiscalizado por el gobierno Central, y la descentralización jerárquica, que permite al nivel subnacional fiscalizar, pero no adoptar normas

14 Algunos autores consideran que descentralización es pérdida de poder. Véase Coraggio 1988.

ni políticas. Sobre esta base se construye un mapa de tipologías de las autonomías regionales:

Gráfico 3
Tipología de las autonomías regionales



Fuente: Barrios Suvelza 2002.

A partir de estas definiciones se puede decir que una descentralización político-administrativa es la de una autonomía departamental, donde existe un gobierno (Urenda 2003: 150) que norma y decide políticas públicas, que fiscaliza y controla el cumplimiento de estas normas y políticas públicas, que legisla en el ámbito de sus competencias y de su jurisdicción territorial, que establece sus instituciones y órganos administrativos y que crea los mecanismos democráticos de participación ciudadana en la vida pública. Este gobierno subnacional es tan Estado como el Gobierno central y al mismo tiempo es parte del Estado nacional; existe un sólo Estado y ese es el Estado en su conjunto. Todos los gobiernos, el nacional y los subnacionales, son parte de ese *Estado único.*

Los principios fundamentales de esta descentralización político-administrativa son cinco:

- *Principio de subsidiariedad,* mediante el cual una competencia que se puede ejecutar a nivel subnacional, cumpliendo las deman-

das requeridas por los ciudadanos para la provisión de un bien o servicio público, debe ser ejecutada en ese nivel subnacional, básicamente por la cercanía con el usuario o consumidor de ese bien o servicio público, en su provisión y en su fiscalización.

- *Principio de solidaridad,* mediante el cual los gobiernos subnacionales deben cooperar entre sí, en términos y condiciones que sean posibles, en el marco del cumplimiento de sus competencias asumidas.
- *Principio de universalidad,* mediante el cual un gobierno subnacional debe proveer a todos los ciudadanos de su jurisdicción los bienes y servicios públicos y las ventajas para su acceso, sin condiciones de ningún tipo, sólo por el hecho de ser estantes y habitantes en su territorio o jurisdicción; y más aún a todos los connacionales, por su condición de tales.
- *Principio de agente principal o de preeminencia,* en virtud del cual las normas y políticas decididas a nivel subnacional sean sujetas a la legislación nacional vigente, y con mayor razón en caso de controversias o dirimición.
- *Principio de coordinación,* que establece que el gobierno subnacional tiene la obligatoriedad de coordinar con el nivel nacional y con los niveles subnacionales inferiores, si los hubiera, en todas las competencias, normas y políticas que se adoptaran.

Pero también mencionaremos otros principios de este proceso de descentralización político-administrativa[15]:

---

15 Citado también en Urenda (2003: 217 y ss). Se ha hecho una clasificación de principios de acuerdo a la teoría de la descentralización. Por ejemplo, los principios fundamentales de subsidiaridad y de universalidad son citados por Alexis de Tocqueville (1999), y los de solidaridad, de agente principal y de coordinación, por el impulsor de esta modalidad de Estado en los organismos internacionales (Rondinelli 1981). Este autor también introdujo el principio de *accountability* en la administración de los niveles subestatales de los Estados de EE UU para la designación del *sheriff* o jefe de policía, director de escuela o director del hospital local, con rendición de cuentas no sólo económico financieras, sino de actividades, eficiencia y eficacia de la gestión y, en muchos casos, de la elección directa de estas autoridades, salvo en las ciudades grandes. Por ejemplo, en Nueva York, la elección de alcalde conlleva la del jefe de policía. Por eso se habla del New York Police Department, porque la policía es una dependencia de la municipalidad.

- *Principio de autonomización pactada,* que obliga a los niveles subnacionales a establecer acuerdos con el Gobierno central para su autonomización.
- *Principio de voluntariedad,* mediante el cual un territorio decide democrática y voluntariamente su autonomización, sin presiones de ninguna índole.
- *Principio de permanencia,* mediante el cual el proceso es definido de largo plazo, y establece la vinculación de los niveles subnacionales con el central y con todos los Poderes del Estado.
- *Principio de dinámica,* que establece que el proceso debe desarrollarse en etapas, previendo adecuaciones y ajustes en el tiempo, tanto en las competencias, como en las normas, políticas y fiscalización de las acciones que adopte el gobierno subnacional.
- *Principio de irreversibilidad,* que establece el carácter irreversible del proceso y veta la posibilidad de una recentralización del aparato estatal.
- *Principio de democracia,* por el cual las decisiones sobre normas, políticas y fiscalización de las competencias transferidas al nivel subnacional se deben adoptar de manera democrática, con la más amplia e irrestricta participación ciudadana, sin condiciones de ninguna especie.
- *Principio de integralidad,* por el que las normas, políticas y fiscalización de las competencias transferidas al nivel subnacional deben realizarse de manera interrelacionada y conjunta en la totalidad del Estado, en el territorio nacional, con clara delimitación de competencias interjurisdiccionales.
- *Principio de gradualidad,* mediante el cual la transferencia de competencias al nivel subnacional se realice en el marco de capacidades institucionales, económico-financieras, fiscales, sociales e incluso políticas, de manera voluntaria y pactada.
- *Principio de control,* mediante el cual los responsables de los gobiernos subnacionales tienen la obligatoriedad de rendir cuentas de sus actos, normas, políticas y fiscalizaciones realizadas, a la población de su jurisdicción, e incluso a los órganos competentes, cuando la norma lo establezca. Esto es lo que se denomina *accountability* en la terminología anglosajona.

Estos otros principios ya son de carácter más específico y se pueden discutir en cada caso sus formas y condiciones. Para ir uno por uno, el principio de autonomización pactada puede ser decidido en el marco de una sociedad democrática, pero hay casos de autonomización no pactada, cuando se decide que determinado territorio debe ser autónomo por razones de Estado, geopolíticas o por razones de orden económico, de servicio o de accesibilidad. El principio de dinámica se puede establecer con ciertos límites para evitar la inseguridad jurídica en las competencias transferidas y por tanto, el desincentivo a inversiones públicas o privadas en las mismas. El principio de gradualidad está también sujeto a discusión, si se decide en una sola ley nacional transferir un determinado número de competencias según el modelo denominado de *block grants*. Finalmente, el principio de control se puede y se debe ampliar al concepto de control social, en sentido de establecer mecanismos y/u órganos de participación ciudadana en el control de ejecución de obras y proyectos o en la misma provisión de bienes y servicios públicos.

Los principios que son imprescriptibles e inalienables al proceso de descentralización político-administrativa son los de permanencia, irreversibilidad, integralidad y de democracia, por ser parte intrínseca del proceso mismo de construcción de gobiernos, de construcción del Estado.

Por todo lo señalado, la clave para definir si se trata de descentralización o de desconcentración está en si las competencias son transferidas o delegadas. Además, si existe gobierno con capacidad normativa y de fijación de políticas públicas y de fiscalización de las competencias transferidas (Barrios 2002: 52) determina si esa descentralización es sólo administrativa o avanza hacia una descentralización político-administrativa. Si estas capacidades tienen su correlato en la definición de instituciones, órganos y mecanismos de participación ciudadana democráticos, se avanza hacia una autonomía plena; esto en el marco de un solo Estado, sin ninguna otra consideración de tipo federalista.

3.4 La descentralización fiscal y financiera

La descentralización fiscal y financiera se da a partir de un proceso de descentralización administrativa que implica la *transferencia de com-*

petencias y recursos de un nivel de Gobierno central a niveles departamentales y municipales o territoriales inferiores, como las provincias.

Por tanto, la descentralización fiscal y financiera no es otra cosa que la transferencia de la administración y el destino de los recursos fiscales y financieros involucrados en un proceso de descentralización administrativa, con el fin de que las administraciones departamentales y municipales o territoriales dispongan de manera suficiente y oportuna los recursos económicos para el desempeño de las competencias que les han sido transferidas. La descentralización fiscal y financiera que corresponde a una descentralización política incluye la definición de normas y políticas de orden fiscal y financiero. Esto es fundamental a la hora de tomar decisiones sobre la programación o el financiamiento de las inversiones en un departamento.

La independencia fiscal mide el grado de descentralización fiscal combinando mediciones del gasto público y el financiamiento en términos de la participación de los gobiernos departamentales y municipales en el total del gasto público y la financiación con recursos propios (autonomía fiscal). Sin embargo, para tener una idea cabal del grado de independencia fiscal también es preciso tomar en cuenta consideraciones de orden administrativo, legal, político, etc.

El nivel de gasto mide la independencia fiscal en función de la categorización de competencias en voluntarias, obligatorias o delegadas. Las voluntarias son las asumidas autónomamente por el nivel departamental, las obligatorias son las definidas en una ley nacional que establece las competencias transferidas para el nivel departamental y municipal, y las delegadas son aquellas cuya realización encarga el nivel central al nivel departamental y municipal, bajo sus normas, políticas y supervisión. En materia de ingresos, impuestos, tarifas, tasas, regalías, cargos a usuarios, transferencias netas recibidas y los créditos se percibirán como autónomos en función de si el gobierno departamental o municipal tiene facultades legislativas, administrativas y de utilización de su presupuesto de ingresos propios.

En el caso de los ingresos, la descentralización fiscal viene determinada por la decisión del nivel central de gobierno sobre la base tributaria, las tasas impositivas, la proporción de los impuestos o sis-

tema de coparticipación, las sobretasas y la administración tributaria. De la misma manera, en los ingresos no tributarios, tendrá que haber una norma nacional expresa para que el nivel departamental y municipal los establezca, definiendo los mismos. En el caso del crédito fiscal intergubernamental, los límites, garantías y modalidades, así como su normativa, administración y control están enteramente centralizados, con arreglo a la restricción del déficit fiscal y del nivel de endeudamiento público del país.

La descentralización fiscal y financiera presenta los siguientes beneficios:

- Contar con competencias apropiadas a cada departamento o localidad.
- Permite determinar gastos e ingresos públicos para el mantenimiento de esas competencias a niveles de calidad y cantidad preestablecidos.
- Facilita la resolución de problemas de distribución de recursos a niveles interregionales o regionales-locales, determinando competencias.
- Identifica claramente las demandas de bienes y servicios públicos, que difieren de una región a otra.
- Acerca al consumidor la prestación de servicios públicos, aún si fueran demandas similares.
- La equivalencia entre gasto público y los impuestos recaudados implica una equivalencia fiscal
- La administración descentralizada es más eficiente.
- La lucha política a nivel departamental y municipal causa menor daño en la provisión de bienes y servicios públicos.
- La diversidad regional permite libertad de elección y movilidad de los consumidores.
- La autonomía departamental y local lleva a competir por los factores de producción.
- La política descentralizada contribuye a la hacienda pública en la mejora de la democracia.

- Reduce los efectos de las economías de aglomeración y maximiza las ventajas de economías de escala en la provisión de algunos bienes y servicios públicos, lo que lleva a un impacto compensatorio.

Se debe estimular el esfuerzo fiscal de los departamentos para reducir la dependencia presupuestaria de aquellos con menor nivel de desarrollo económico relativo respecto de las transferencias intergubernamentales, que deben circunscribirse a un objetivo básico de lucha contra la pobreza (asignación pro pobre) orientado a un crecimiento de base ancha, junto a otro complementario orientado a estimular el esfuerzo fiscal. El incremento indefinido de transferencias intergubernamentales crea pereza fiscal.

Se debe crear un fondo de compensación departamental que recoja el principio de solidaridad interdepartamental y la atención del Gobierno central a los departamentos con insuficiencia fiscal.

El equilibrio macroeconómico se basa en el equilibrio fiscal, que toma en cuenta los costos de las competencias y los ingresos fiscales generados por los departamentos que vayan a asumir el camino autonómico. En este marco, los ingresos tienen que ser clasificados de acuerdo a la capacidad de pago, la presión tributaria y la carga fiscal, procurando evitar que impliquen un desincentivo a la inversión y, por tanto, disminuyan el empleo y la producción del departamento.

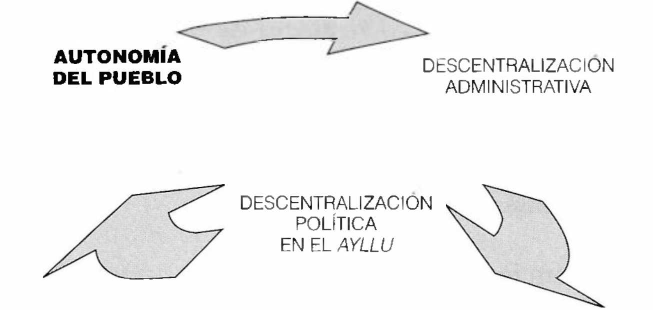
La ecualización fiscal implica la relación de ingresos y gastos de un nivel departamental, lo que involucra parámetros técnicos que determinan el financiamiento de sus actividades. En Bolivia, la ecualización se instrumentaliza a través de los fondos de compensación.

3.5 El concepto de descentralización y autonomía en el pueblo aymara

En el concepto aymara, la descentralización está también ligada a la capacidad de cada *ayllu* o comunidad para tomar decisiones independientes de las decisiones del poder central. Cada *ayllu* o comunidad tiene la capacidad de decidir como bien le parezca, y no tiene la obligación ni la necesidad de compatibilizar sus decisiones con otros

ayllus o comunidades, sino que puede prevalecer el criterio local sobre uno regional o supralocal.

Gráfico 4
Descentralización y autonomía en el pueblo aymara



A partir de ello, el concepto de autonomía desde la cosmovisión aymara se refiere, más bien, a la capacidad del individuo de tener autonomía en el marco de la autonomía de que goza su *ayllu* o comunidad. La autonomía de la comunidad es la autonomía del individuo para adoptar sus decisiones. La autonomía es un resultado de la descentralización política del *ayllu*, donde esas decisiones comunitarias se transforman en normas y en procedimientos, se convierten en usos y costumbres y se aplican rigurosamente, sin intervención de ningún otro *ayllu* o comunidad, ni tampoco del Estado.

3.6 La autonomía étnica, la autonomía *de facto* comunitaria y mancomunitaria

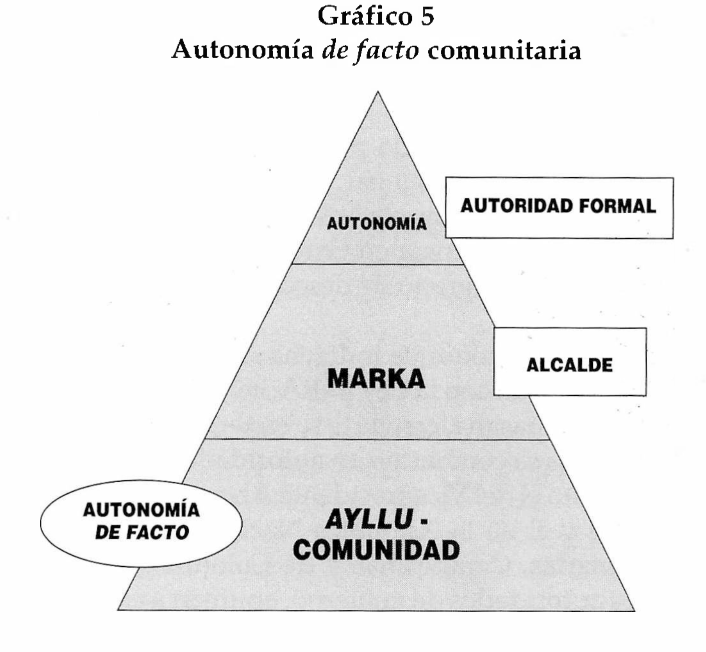
La autonomía étnica es aquella que se organiza a partir de un concepto de unidad de determinado pueblo indígena u originario, es decir de una identidad étnica que se basa en costumbres, valores, idioma y espacio ocupado o espacio de circulación de ese conjunto poblacional étnicamente homogéneo.

La autonomía *de facto* es aquella que se da en algunas comunidades indígenas, y entre ellas la comunidad/*ayllu* aymara, en la que se reproducen normas, usos y costumbres, economía, vida social y política, elección de autoridades y rotación de las mismas, de manera

autónoma, sin ingerencia de poder alguno, de ningún otro *ayllu*/comunidad y menos aún del Estado, en cualquiera de sus formas organizativas, sea gobierno municipal, corregimiento, agente cantonal, subprefecto u otro.

La autonomía mancomunitaria se refiere a la capacidad de adoptar normas, usos y costumbres, economía, vida social y política, elección de autoridades y rotación de las mismas, por parte de un conjunto de *ayllus*/comunidades que homogeneizan entre ellas estas formas de organización, normas y formas de convivencia, de manera autónoma, sin ingerencia de poder alguno, de ningún otro *ayllu*/comunidad y menos aún del Estado, en cualquiera de sus formas organizativas, sea gobierno municipal, corregimiento, agente cantonal, subprefecto u otro.

Gráfico 5
Autonomía *de facto* comunitaria



4. Espacio y territorio

Ya señalamos que territorio es un espacio con gobierno, normas y políticas propios, en tanto que espacio es un ámbito para generar polí-

ticas, planificarlas y concertarlas, sin capacidad de definición propia. Cuando se habla de autonomías se está hablando de territorios y no de espacios. Una mancomunidad de municipios es un espacio. Un municipio es un territorio porque tiene su propio gobierno. En la mancomunidad municipal se tiene un gerente, no una autoridad legítimamente constituida por mecanismos democráticos electivos. Espacio es la construcción social que permite la adopción de políticas, programas y proyectos. Territorio es un espacio con la existencia de un órgano público, normas y autoridades legítimas. Estas definiciones ya planteadas anteriormente son esenciales, ya que permiten establecer una diferencia clara entre espacio y territorio.

Al ser la región un espacio, como varios autores (Boisier, Hiernaux, Lira y Mazurek[16]) lo reconocen, una autonomía regional, que es esencialmente un espacio, no puede concebirse a partir de una institucionalidad basada en un órgano público legítimo, es decir, elegido. Por tanto, esa autonomía puede aspirar como mucho a una descentralización administrativa, pero no a una descentralización político-administrativa. En consecuencia, la descentralización del control gubernamental en una autonomía regional será también como mucho una descentralización administrativa. Si se trata de pocas regiones, podrá alcanzar el nivel de una Subcontraloría Regional, como se dice líneas arriba. Si se trata de muchas regiones (proyecto Yaksic, Viceministerio de Descentralización) se tendrá que pensar en Gerencias Regionales de Control Gubernamental, con cierto grado de descentralización operativa.

Para el caso de una autonomía indígena se trata de tierras que hoy se establecen, de acuerdo con la Ley INRA, como tierras comunitarias de origen (TCO) que pasan a convertirse en territorios porque las autoridades originarias se convierten en autoridades estatales. Los proyectos actuales, tanto el del Vicepresidente Álvaro García Linera como los de Félix Patzi y el de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, muchos de ellos autoridades de gobierno, apuntan a esta perspectiva, incluyendo la adopción de usos y costumbres y la elevación de las

16 Mazurek 2006. Los demás ya fueron citados anteriormente, pero se pueden resumir en: Boisier 1992, Hiernaux 1995 y Lira 1994. También se puede consultar Coraggio 1988b.

normas originarias a normas reconocidas constitucionalmente (García Linera 2005a y 2005b, Patzi 2003).

4.1 La construcción estatal del espacio y el territorio

Como presidente de Bolivia, el mariscal José Antonio de Sucre definió en 1826, a través de un decreto supremo, la división política de la nueva república sobre la base de cinco departamentos, los cuales se dividían en provincias, divididas a su vez en cantones. Esta organización del territorio nacional se superpuso al *ayllu* y a otras estructuras territoriales de los pueblos originarios que vivían en la jurisdicción del nuevo Estado. Principalmente los *ayllus* eran instancias organizativas de la vida política, económica, cultural y religiosa que existían desde el origen de los pueblos andinos y por tanto eran precolombinas y preincaicas, puesto que los incas fueron herederos de civilizaciones anteriores. El *ayllu* era y es la organización primaria, conformada sobre la base de relaciones de identidad cultural, ocupación del espacio, consanguíneas y otras afinidades; la globalidad de sus problemas se solucionaba bajo las reglas definidas y aceptadas por toda la comunidad. El *ayllu* al agruparse daba lugar a las *markas*, cuya agregación conformaba a su vez el *suyu*.

Durante la Colonia y luego en la República, la población originaria (quechuas y aymaras) no tuvo posibilidad alguna de participar en el ordenamiento del territorio. La política de marginamiento de la comunidad indígena prevaleciente a lo largo de nuestra historia no logra su extinción y por tanto las comunidades o los *ayllus* siguen siendo una realidad espacial como marco territorial.

Hubo intentos de los originarios para lograr mayor participación en el manejo de su territorio; no son otra cosa los movimientos sociales liderizados por varios caudillos indígenas como Zárate Willka en 1899, o por Santos Marka Tula entre 1917 y 1923, que fueron suprimidas recurriendo básicamente a la represión física.

A lo largo de nuestra historia republicana, la organización territorial expresada en la división político-administrativa vigente ha sufrido sucesivas modificaciones que, desconociendo la existencia de las comunidades, han provocado desagregaciones de las primitivas or-

ganizaciones espaciales. La Ley de Participación Popular definió un escenario condicionado a 9 departamentos, 112 provincias, 311 secciones municipales y 1.635 cantones. Esta división político-administrativa tiene su sustento legal en el inciso 18 del art. 59 de la CPE: es atribución del Poder Legislativo "crear nuevos departamentos, provincias, secciones y de provincia y cantones; así como fijar sus límites, habilitar puestos mayores y establecer aduanas".

Después de promulgada la Ley de Participación Popular, muchos de los municipios tuvieron que adecuar su organización territorial interna definida a través de los cantones a la organización territorial de los *ayllus* u organizaciones originarias, conformándose en su interior distritos municipales indígenas, lo que permitía articular las organizaciones territoriales de base (OTB) con los gobiernos municipales. Puesto que la división política del Estado a nivel de cantones no facilitaba una adecuada implementación de la Ley de Participación Popular, existían cantones con 17 habitantes y otros con 30.000, municipios con 18 cantones y municipios con un solo cantón. Sin embargo, esta nueva forma de reconfiguración del Estado boliviano a partir de 311 gobiernos municipales respondía a la lógica de la división política del Estado vigente desde la fundación de la república; es decir departamentos conformados por provincias, secciones provinciales y cantones, sin tomar en cuenta ni respetar la lógica de ordenamiento del territorio nacional ni la organización territorial de los pueblos originarios.

Para identificar los municipios y los departamentos habitados mayoritariamente por el pueblo aymara, recurrimos al estudio sobre la gama étnica y lingüística de la población boliviana elaborado por Molina y Albó (2006), cuya motivación central era comprender mejor, a partir los datos recogidos en el Censo Nacional 2001, bajo qué criterios y en qué condiciones y situaciones diferentes sectores de la población boliviana pueden ser categorizados como indígenas o no indígenas. Esta información se adecuó a las jurisdicciones territoriales de las secciones municipales.

Sin embargo, para identificar a un pueblo indígena se debe tomar en cuenta la estructura comunitaria, el territorio de nacimiento y residencia y las actividades que en él se desarrollan, la lengua, la religión,

la indumentaria, las normas propias, aunque no estén codificadas por escrito, las organizaciones reivindicativas, etc.

Pero en la práctica se suele adoptar sobre todo el criterio de la lengua, por ser un rasgo presente en casi todas las situaciones que impliquen comunicación, para ponderar su peso demográfico. Combinando este criterio con el de autopertenencia se puede llegar a captar un perfil mucho más aproximado de una realidad tan complicada y multidimensional como es la condición étnica de la población, pues lo indígena no es suficiente para adoptar una perspectiva única; ser o no ser indígena es algo que debe mirarse y medirse desde diversos ángulos que producen una gama de situaciones más o menos indígenas.

Partiendo de la información procesada por el SIGEL (Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico) del Censo Nacional del 2001, en Bolivia existen 1.277.881 personas que hablan aymara. Éstas se hallan repartidas en todos los municipios del país. Sin embargo, están concentradas en 74 municipios donde más del 85% de los mayores de 15 años se autoidentificaron como aymaras: 55 de esos municipios se encuentran en el departamento de La Paz, 18 en el departamento de Oruro y tan sólo 2 en el departamento de Potosí (véase el mapa A.1 del Anexo).

En cambio, sólo hay 18 municipios en los que más del 85% de la población aprendió a hablar aymara a partir de los 4 años; 17 de éstos se encuentran en el departamento de La Paz y uno en Oruro (véase mapa A.2 del Anexo).

Por último, respecto a quiénes hablan el idioma aymara, tenemos 47 municipios en los que más del 85% de la población habla el aymara; 42 de éstos se encuentran en el departamento de La Paz y 5 en el departamento de Oruro (véanse mapas A.3 y A.4 del Anexo).

La mayoría de estos municipios están asentados en zonas preponderantemente de puna, por encima de los 3.000 msnm, y presentan un clima frío y seco. La temperatura media es de 10° C. En cuanto al balance hídrico, existe un déficit de agua la mayor parte del año, pues la precipitación se pierde en un 95% por evapotranspiración y por

infiltraciones hacia aguas subterráneas. Casi todos estos territorios confrontan problemas de heladas en los meses de invierno. La agricultura no alcanza un desarrollo satisfactorio; se produce principalmente papa, quinua, cebada y alfalfa.

4.2 El territorio según los aymaras en la exposición de Simón Yampara[17]

Ordenamiento espacial, control y distribución de los recursos (*pacha-suyu-ayllu*)

Uno de los aspectos que siempre han interesado a las sociedades aymara y quechua es el ordenamiento del territorio, el acceso a los recursos naturales y su distribución racional, vale decir la articulación de los espacios socioeconómicos de producción y la redistribución de sus recursos.

Una revisión de las fuentes escritas (sobre todo coloniales) y los testimonios orales, así como de los hallazgos arqueológicos muestra que las sociedades andinas tenían un acceso directo, uso y disfrute de sus territorios, y el aprovechamiento racional de los recursos naturales existentes (los "señoríos" aymaras son reflejo de la articulación de los distintos espacios ecológicos). Estudios antropológicos y etno-históricos realizados a partir de documentos coloniales están corroborando esta idea. Lastimosamente, estos estudios tienen una mayor circulación en el extranjero, tanto por el idioma en que están escritos, como por el hecho de estar orientados a saciar la preocupación académica de universidades europeas y norteamericanas). Por eso, en su mayoría no significan un aporte real para las sociedades andinas ni para los movimientos sociales de los Andes, que buscan entender esta situación sin mayores luces, pero sí con una potencialidad y fertilidad inagotable.

Así, las sociedades andinas no sólo han luchado por *tierras*, como muchos pretenden, sino también, al ofrecer resistencia (tanto en la Colonia como en la República), lo han hecho por la preservación del

17 Yampara 1992.

territorio y *el disfrute de los recursos*, así como por la *liberación* de su cultura y el respeto hacia la misma (pensamos en los levantamientos de los hermanos Katari, en Julián Apaza, Pablo Zárate Willka, Santos Marka Tula, Faustino Llanqui, Rufino Willka, etc.). Estas luchas pueden ser resumidas en tres aspectos importantes:

- Respeto y preservación de los *ayllus* y comunidades andinas (sistema básico de estructuración de las sociedades andinas y uso de territorios).
- Escuelas (educación) para sus habitantes (necesidad de conocer las disposiciones escritas en pos de justicia).
- Administración y gobierno propio del Tawantinsuyu y el Qullasuyu (Nina Quispe, Laureano Machaqa).

Con el respeto por los *ayllus* y su preservación, nuestros antepasados querían indicar el respeto por el acceso a los diversos espacios ecológicos y por la articulación de los mismos como espacios socioeconómicos, políticos y culturales, vale decir: de las tierras y recursos de los valles de la costa del Pacífico hacia el Altiplano (*Urqusuyu* o *Pata Suni*), y de los llanos, yungas y valles del oriente también hacia el Altiplano. Aquí concuerdan justamente la ideología, el sistema de estructuración y las formas de organización social como *apu-mallku*, *jilaqata*, que tienen su relación con altura y sagrado, que a su vez sería muy poco o nada accesible, de mucho respeto (dioses tutelares andinos), de jerarquía y de "adoración" con diversos sacrificios.

En este sentido:

Apu	=	Altura, digno, antiguo señor grande o superior.
Mallku	=	Cóndor de los Andes, que controla y "domina" desde lo alto de los Andes, los valles y los llanos.
Jilaqata	=	Elevado entre los miembros de las familias del *ayllu* (persona, familia, cargo de autoridad).

La Puerta del Sol de Tiwanaku es una representación simbólica y sintética de este esquema, producto de las culturas conocidas como formativas (Chavín, Paracas), clásicas (Mochica, Nazca) y de fusión o imperio (Tiwanaku y Wari). En la parte central de la Puerta del Sol está el hombre sobre el Altiplano, con los dones que ha recibido, a

saber: el acceso a los diversos espacios ecológicos y el control de los mismos. Estos espacios aparecen como andenerías o graderías a ambos lados: el lado derecho es la costa del océano Pacífico, que tendría la particularidad de ser *urqu* y *uma* a la vez; el lado izquierdo presenta los llanos tropicales de *uma*. El problema es saber leer e interpretar debidamente estas figuras, que, sin embargo, no han merecido aún un tratamiento adecuado.

De esta manera constatamos como la *Pacha* (espacio y tiempo de los Andes) ha estado sistemáticamente ordenada en *Pusi Suyu* (cuatro partes), a imagen de la Cruz del Sur (véase Milla 1983). Estos *suyus*, a su vez estaban ordenados en *umasuyu/urqusuyu* como partes de unidad y totalidad, que al mismo tiempo son parcialidades distintas y complementarias a la vez. En este sentido, el *ayllu* es la expresión territorial y de usufructo familiar comunitario concreta que, al combinar simultáneamente ciclos agrícolas diferentes, reproduce espacios socioeconómicos, ideológico-políticos y culturales de las sociedades andinas.

Sin embargo, este sistema no sólo ha sufrido un impacto histórico, sino que está expuesto a un proceso de desestructuración, desarticulación y enajenación. Pero, al mismo tiempo, se presenta el desafío de la readecuación de los propios sistemas y estructuras andinos, que muchas veces puede tener el sentido de crisis. Dentro de este contexto encontramos dos lógicas históricas contrapuestas: el sistema andino y el sistema capitalista occidentalizante. Por consiguiente, la distribución de los recursos se concreta ya sea en la acumulación privada de la oligarquía criolla o en la redistribución y la reciprocidad comunitarias andinas; ambas concretizaciones se realizan en un proceso histórico de bloqueo recíproco. Aquí las interpretaciones de producción y productividad exigidas por el sistema capitalista y la serie de recetas que incluyen el uso de agroquímicos, semillas mejoradas, tecnología apropiada, etc., tienen una importancia relativa y resultan poco accesibles para los andinos. Están en otra lógica y estrategia de desarrollo. Si bien el modo de producción "capitalista" o "precapitalista" tiende a ser dominante, no es el único, ni es determinante. Los *ayllus* y las comunidades andinas están en la práctica de la economía de la reciprocidad y de la redistribución, asimilando algunos de los avances tecnológicos occidentales. No rechazan la ciencia, pero la asimilan dentro de su propia estrategia.

Estrategia andina en el desarrollo comunitario (*pacha-suyu-ayllu*)

Pensar que el agricultor andino es reacio a los cambios tecnológicos o que está atado a su tradición de "indigencia" significa no entender su lógica y su permanente resistencia al sistema capitalista. Mientras que el sistema capitalista privilegia la producción y la productividad, así como mercado, renta, capital, interés, precios y la acumulación privada, el sistema comunitario estructura la vida y la producción comunitarias en función de las necesidades alimentarias, la redistribución y el bienestar de sus habitantes. Para ello, los andinos tienen que organizar el espacio territorial y aprovechar racionalmente los recursos naturales y, al mismo tiempo, tienen que prever los riesgos climáticos (*pacha sarayaña*). Este proceso requiere de una alta tecnología e ingeniería del manejo de macro y micro climas y la precisión en el pronóstico del tiempo (heladas, sequías, granizadas), como también la adecuación de los cultivos (siembras-producción) a los indicadores del pronóstico. Cuando hay una alteración leve, casi siempre la arreglan o ajustan a través de actos de reciprocidad con la tierra (*Pachamama*) ofreciendo sacrificios, según la gravedad del caso.

Podemos mencionar los siguientes elementos significativos:

- Acceso a y control de tierras y territorios del *ayllu* (históricamente y resultante).
- Usufructo múltiple y simultáneo de ciclos agrícolas (estacionalidad de la producción).
- Riesgos climáticos y uso de la *pirwa.*
- Producción en función de las necesidades, sobre todo alimentarias.
- Distribución y redistribución de los recursos naturales y de la producción agropecuaria.

Para entender mejor los aspectos enunciados, creemos necesario hacer nuevamente referencia a un proceso de interacción entre el hombre y la naturaleza, de la práctica de la reciprocidad y de la redistribución, a través de la *mit'a* y los servicios en el Estado inka,

entre los inkas, *kurakas* o *mallkus* y los *ayllus* (reciprocidad vertical y horizontal).

Por esta interacción entre el hombre y la naturaleza (*jaqi-pachamama*), y considerando que las sociedades andinas son esencialmente agrícolas, tenemos que subrayar que las relaciones socioeconómicas y las relaciones con la naturaleza se caracterizan por el dar, ofrecer ("hospitalidad", "don" para Temple), seguido por el recibir. Esto es lo que llamamos reciprocidad y redistribución. Así como el *Tío* es sagrado para el minero, la *Pachamama* y los achachilas son seres sagrados para los agricultores andinos; una realidad vital, al igual que cualquier ser viviente. Por eso, la tierra y los territorios del *ayllu*, así como la *sayaña*, la *aynuqa* y la *qallpa*, antes de ser una mera propiedad, son algo inalienable que vive junto al hombre (estrategia básica que frena el desarrollo privado y el mercado de venta de tierras). Son seres sagrados que pueden cuidarnos, pero también castigarnos; pueden darnos, pero también resentirse; nos defienden contra las cosas malignas, pero también pueden conducirnos a la enfermedad. En este sentido, la interacción hombre-naturaleza está inscrita dentro de estos principios: hay que proteger la naturaleza (cuidado ecológico) para recibir la protección, hay que alimentarla para recibir una buena producción de alimentos (*wilancha, waxt'a, phuqacha*). En otras palabras, hay que comunicarse con la naturaleza y conservarla, saber escucharla para ser escuchado. La *Pachamama* y los achachilas dan fertilidad y fecundidad, pero también pueden quitarlas; alimentan a sus hijos, pero también pueden dejarlos morir de hambre o de sufrimiento.

El *ayllu*, acceso a la tierra y territorio

Uno de los aspectos más importantes para las sociedades andinas ha sido el espacio territorial y socioeconómico de los *ayllus*, muchos de ellos hoy convertidos en comunidades fragmentadas y divididas. La defensa de estos espacios territoriales ha sido y es el origen de cruentas luchas históricas y de amplios movimientos sociales andinos, puesto que los nativos trataban de defenderlos ya que para ellos significaban la vida misma. Al ser la tierra una realidad viviente, el andino se ha considerado como parte de ella y la toma como algo sagrado. Por eso, antes de probar cualquier alimento o bebida, siempre se ofre-

ce la primera porción a la *Pachamama* y a los achachilas, en este caso representados en el *ayllu* y en el sistema de estructuración interna (*sayañas, qallpas, aynuqas*). Querer arrancarlos equivale a mutilar los miembros vitales de su cuerpo.

El *ayllu* no es, como muchos piensan, un espacio de tierra habitado por familias consanguíneas, sino, sobre todo, parte del sistema de organización y la vida misma de sus habitantes; por ello es tan importante protegerlo para recibir la protección y la alimentación. Aquí está la importancia de entender el sentido histórico de la tierra y de los territorios del *ayllu* y de la comunidad como espacios socioeconómicos, ideológico-políticos y culturales, vale decir parcialidades de una totalidad, pero al mismo tiempo como parte del sistema de organización y estructuración de las sociedades andinas.

Estructuración interna del *ayllu*: *sayaña-saraqa-aynuqa-qallpa*

El uso de las tierras del *ayllu* está clasificado en varias formas; entre ellas tenemos, por una parte la *sayaña* y la *saraqa*, y por otra, la *aynuqa* y la *qallpa*. Las primeras son formas de usufructo familiar más o menos comparables con el "solar campesino" donde estaría ubicada la *jipiña*, allí se encuentra la vivienda de las familias y el establo de sus ganados. El tamaño depende, sobre todo, del sector del Altiplano en que se encuentre el *ayllu* y la comunidad. La *sayaña* es más familiar, aunque no deja de pertenecer a la comunidad, mientras que la *saraqa* es parcialmente comunitaria, sería sinónimo de lo que hoy se conoce como "estancia", pero tampoco deja de ser familiar.

La *aynuqa* y la *qallpa* pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Éstas a su vez, pueden ser agrícolas y de pastoreo. Normalmente el conjunto de las *qallpas* forma las *aynuqas* agrícolas. Si éstas están en un periodo de descanso, también serán *aynuqas* de pastoreo. Esto ocurre allí donde aún no hay problema de tierras y donde se aplica el sistema rotativo y se conoce el descanso de las *qallpas*. Sin embargo, casi siempre los *ayllus* o comunidades tienen también *aynuqas* de pastoreo y éstas rara vez se convierten en *aynuqas* agrícolas, salvo allí donde hay escasez de tierras, en cuyo caso se reducen los hatos de ganado casi automática-

mente. Por ejemplo, los camélidos (llamas) han desaparecido en algunas regiones del Altiplano.

Esta forma de estructuración interna es diferente de la propiedad privada parcelaria y de la propiedad cooperativista y estatal. Las propiedades andinas presentan una combinación mixta y asimétrica entre lo familiar y lo comunitario, entre lo comunitario y lo familiar. Además, esta situación permite a los campesinos llegar a una forma "equilibrada" de acceso a los recursos naturales y realizar una distribución de riesgos, así como aprovechar varios microclimas y hacer uso de *puruma qallpa* (tierras descansadas) y *liwa qallpa* (tierras de cultivo permanente), que son capitales para la producción andina, frente a riesgos naturales y climáticos como heladas, granizadas, sequías e inundaciones. Este sistema de combinación y de distribución mixta de riesgos en las *sayañas-saraqas, aynuqas-qallpas* y *puruma* y *liwa qallpa,* además de tener algunas variaciones internas a tiempo de dar derecho de acceso y usufructo asimétrico de los recursos al conjunto de las familias del *ayllu,* también exige cumplir obligaciones, como la de prestar servicios al *ayllu* a través del sistema jerárquico de turnos de distintos cargos (autoridades, presteríos, trabajos), la de cuidar y defender la integridad física-territorial de la comunidad y el bienestar de sus habitantes, así como la solidaridad con los *ayllus* colindantes, etc. Pero este sistema tampoco llega al extremo de una armonía secante; los conflictos por diversos motivos, intra o extra comunitarios, intra o extrafamiliares, casi siempre se resuelven por consenso o por la práctica del *tinku.* Es decir que aquí funcionan las parcialidades de *urin, uma, urqu.* En conflictos intra e inter comunitarios se practica el *tinku,* mientras que en problemas intra o interfamiliares casi siempre se busca el consenso.

4.3 Indianismo e indigenismo

El indianismo en nuestro país surgió en los años setenta con tres épocas diferenciadas: constitutiva, expansiva y paradigmática (Pacheco 1992: 21). El impulsor más representativo del pensamiento indianista es sin duda alguna Fausto Reynaga, para quien el indio es una raza, un pueblo, una nación. "El indio —afirma— es nuestro nombre de cuatro siglos" (Reynaga 1970: 143). Su indianismo está inspirado en los caudillos indios (Kataris, Amarus) que lucharon

desde la Conquista y la Colonia, durante la República, hasta nuestros días.

El indianismo es el pensamiento propio de los indios, por los indios y a favor de los indios. Se expresa directamente por el indio o a través de no indios pero que se identifican con el indio, en tanto que el indigenismo es la ideología del mestizo, que trata de asimilar e integrar al indio a la cultura occidental moderna, negando su cultura, su historia, su religión y su identidad mediante procesos de aculturación y transculturación, aplicando políticas culturalistas, etnocidas y homogeneizantes contra el indio.

El indigenismo integracionista considera a la cultura indígena como sociedad tradicional, atrasada y arcaica, a la que se debe asimilar a la modernidad para sacarla del atraso y evitar que se constituya en obstáculo para las sociedades que pretenden modernizarse.

El indigenismo como postura filosófica, ideológica y política ha propiciado el intento más serio de constitución de un Estado-nación homogéneo impulsado y dirigido desde 1952 por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Se trataba de imponer una cultura nacional con referencia en el mestizo, como la síntesis de una nueva sociedad, para así superar el atraso en la que consideraban nos encontrábamos. Para ello, el proyecto sostiene la importancia de asimilar e integrar a los indígenas mediante procesos de aculturación (reforma educativa), desconociendo su historia y llegando aplicar políticas culturalistas etnocidiarias en contra de la diversidad.

El fracaso de este proyecto modernista y eurocéntrico, negador de lo "otro", dio lugar al surgimiento, en los años setenta, del pensamiento indianista (élites indias emergentes), primero con fuertes componentes culturales y luego con expresiones políticas que le dieron sustento filosófico, político e ideológico, empoderando el discurso de la pluriculturalidad poco a poco dentro de nuestra sociedad. Precisamente, hoy en día no es posible debatir el replanteamiento de la cuestión nacional y la construcción de un nuevo tipo de Estado sin la influencia del pensamiento indianista andino y amazónico de quechuas, aymaras, guaraníes, moxeños, etc.

Lo evidente es que la alternativa actual al eurocentrismo indigenista se expresa en el indianismo de los indios y no indios que postulan un Estado plurinacional, comunitario e intercultural con autonomías regionales e indígenas.

Otra concepción hace referencia a la transición del debate del indigenismo "utópico" a los indiólogos contemporáneos. Tamayo y Mendoza son cuestionados por Medinacelli en su afán de proteger y de ensalzar la cultura indígena, de manera que se pase a un perfil de endiosamiento y de ideologización "falsa" en tanto no busca construir un Estado indio, sino crear apoyo a un proyecto político heterogéneo y poco claro programáticamente aún para los propios indios (Olmedo 2007: 51-58).

5. Multiculturalidad, interculturalidad, intraculturalidad, plurinacionalidad

La Constitución Política del Estado boliviana establece en su primer artículo que Bolivia es un país multicultural y plurilingüe. Desde el punto de vista de las escuelas de pensamiento antropológico norteamericanas, la multiculturalidad se da cuando una cultura respeta las características de otra cultura y establece por tanto políticas de preservación cultural.

Esto puede derivar en políticas que, como en el caso norteamericano, establecen reservas para etnias o culturas específicas, que son respetadas, pero no integradas de manera equitativa. Se ha señalado que este concepto de multiculturalidad se aplica a minorías étnicas, que se ven obligadas, por la fuerza o las leyes positivas ajenas a su cultura, a aceptar tales condiciones de relacionamiento con una cultura que tiene un grado civilizatorio de desarrollo más avanzado, o que finalmente tiene instrumentos más eficaces de dominación política, social e incluso cultural en una nación.

Este no es el caso boliviano, donde en el último Censo Nacional de Población y Vivienda, el 62% de los censados declaró sentirse parte de una cultura o etnia originaria, y donde el 49% habla un idioma nativo exclusivamente o junto con el castellano. Por tanto, si toma-

mos la lengua materna como el criterio antropológico más distintivo de una nación o cultura, el 42% de los bolivianos señala que tiene una lengua originaria como primera lengua. Esto demuestra que las etnias originarias en Bolivia corresponden a una población mayoritaria o cuando menos equivalente a la que no tiene origen nativo.

Por tanto, el concepto más correcto que se puede aplicar es el de la interculturalidad. Este concepto supone la aceptación e intercambio de valores y características culturales entre dos culturas diferentes, aunque tengan grados civilizatorios diversos. En términos de ciertas características básicas, esto exige que una sociedad comparta más de una lengua, implica que la educación sea al menos bilingüe, que se produzcan intercambios culturales en el ámbito de las políticas públicas.

En el caso boliviano, la interculturalidad debe traducirse en una educación en lengua castellana y lenguas originarias —obligatoria tanto en el área rural como en la urbana— en el aprendizaje de los valores culturales occidentales y de los valores originarios nativos y en prácticas culturales de música, literatura, pintura, etc., de conocimientos de origen nativo u originario, así como occidentales (Gray Molina 2006).

La interculturalidad en materia de salud debe expresarse en la posibilidad de que los médicos de formación universitaria aprendan también herbolaria y medicina tradicional, y que los médicos tradicionales nativos aprendan fisiología, patología, anatomía, etc., en aulas de orientación académica occidental. Asimismo, que se apliquen en las políticas públicas y en las prácticas médicas las tradiciones culturales como la devolución de la placenta, la posición del parto, las curaciones basadas en elementos naturales como hierbas medicinales; que se establezcan sistemas de salud con parteras tradicionales, kallawayas y médicos tradicionales, integrados al sistema público de salud, y en especial en el nivel local de la red de servicios de salud.

En lo político, la interculturalidad implica la posibilidad de compartir normas de usos y costumbres con las normas positivas. Por ejemplo, en la aplicación de las normas SAFCO en el ámbito municipal, e incluso en los programas de los organismos de cooperación internacional que quieran trabajar en el ámbito comunitario o munici-

pal. Se debe buscar mecanismos de incorporación de las autoridades tradicionales originarias a las formas de participación ciudadana establecidas en la Ley de Participación Popular; esto implica no sólo su reconocimiento como organizaciones territoriales de base (OTB), sino también en su incorporación efectiva en la administración municipal propiamente dicha. Esto supone que las autoridades nacionales, departamentales y municipales se vean obligadas a hablar al menos un idioma nativo para asumir cargos de responsabilidad jerárquica, ya que de lo contrario no se estaría respetando la interculturalidad en lo político.

En lo económico, la interculturalidad debe expresarse en que la economía de mercado no interfiera ni establezca relaciones de dominación sobre la economía mercantil simple de las comunidades campesinas e indígenas. Tampoco debe poner trabas a la circulación y a la producción en estos ámbitos económicos menos integrados al mercado capitalista y al mercado global.

5.1 La multiculturalidad

Actualmente se oye hablar de «multiculturalidad» como si se tratara de un fenómeno nuevo. De forma semejante, se habla de la globalización como un fenómeno de finales del siglo XX y principios del XXI. No hay que recapacitar mucho para darse cuenta de que nuestra sociedad contemporánea, como toda sociedad compleja, contiene en sí misma una realidad multicultural. El proceso de urbanización es un fenómeno global, por lo que la nuestra es una sociedad que tiene como referente la vida urbana. El impacto de los medios de comunicación de masas determina que las formas de vivir y de sentir no se diferencien demasiado del pueblo a la ciudad, y teniendo en cuenta la tendencia de los hábitos de la población joven, el futuro aparece como más homogéneo, si cabe.

Este proceso de urbanización no significa que no haya diferencias internas entre los actores del mismo; cada grupo de edad vive el cambio desde su perspectiva, e influye constantemente en su aceleración o moderación. Lo mismo sucede en relación a los grupos de género. Por ejemplo, los comportamientos de los jóvenes en términos de su adscripción a un género han variado tanto en los pueblos como en las

ciudades. Hace unos 30 años no era frecuente ver grupos de chicas solas saliendo de fiesta; sin embargo, hoy es una costumbre general salir en "pandilla".

Por tanto, las formas de vida urbanas se construyen en la cotidianidad, de acuerdo a sus protagonistas, esto es, su categoría de género, estatus, edad, etc.

Inmigración: integración, asimilación, mestizaje

El fenómeno de la inmigración no es nuevo en ningún lado. Las variaciones en cuanto a la intensidad, cantidad o frecuencia de las oleadas migratorias hace percibir de forma diferente este fenómeno, sin que se pueda hablar, realmente, de la receptividad de la sociedad de acogida como un valor *per se*, sino de una cuestión meramente coyuntural, dependiendo de si la inmigración se concentra en un espacio y tiempo reducidos o, por el contrario, se da en un tiempo más dilatado o está más repartida en el territorio.

Llegando a este punto, se suele hablar de tres conceptos que afectan de forma directa la percepción de la comunidad que acoge a los inmigrantes:

- integración
- asimilación
- mestizaje.

El primero y el último aparecen con frecuencia en boca de líderes, que suelen recitar una lista de preceptos que se puede concretar en:

- respetar la normativa jurídica vigente
- cumplir los deberes sociales
- respetar y atenerse a las costumbres de la sociedad de acogida.

Incluso hay quien osa prescribir formas de vestir y hábitos de higiene para inmigrantes. El concepto de integración entendido como el empleo habitual del término lleva implícito el de asimilación por parte de la cultura de la sociedad de acogida (siempre dominante) de las culturas de los inmigrantes (siempre minoradas). En cambio, el

concepto de mestizaje significa un proceso más largo de generaciones, y comporta un valor añadido que enriquece la cultura autóctona con las aportaciones de las culturas recién llegadas.

Es como si toda comunidad sometida al proceso de cambio social experimentase una constante modificación de roles entre sus categorías sociales, así como una modificación de los hábitos y comportamientos sociales de sus actores. Este proceso favorece la incorporación de nuevos comportamientos, sean internos o vengan de fuera.

El multiculturalismo y la negación del "otro"

En América Latina y el Caribe, los conflictos del multiculturalismo se vinculan históricamente a la "dialéctica de la negación del otro": ese "otro" que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. Entendida en términos étnicos y culturales, la negación del "otro" se remonta al periodo de descubrimiento, conquista, colonización y evangelización, y recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural. En este sentido, podemos decir que Iberoamérica está marcada desde sus orígenes por el problema multicultural, en la medida que la diferencia se constituye en el eje del poder, el disciplinamiento y la expropiación (Olivé 1999).

Aunque en la formación de los Estados nacionales durante el siglo XIX se planteó formalmente la superación de las estructuras jerárquicas de la Colonia bajo la bandera de una sola cultura y una sola nación, esta fórmula sirvió también para empresas de homogeneización nacional que arrasaron con las culturas indígenas, ya sea por medio de la aculturación o del exterminio. Mediante la construcción de dicotomías excluyentes como "civilización o barbarie", se forzó a las culturas indígenas a someterse a las formas culturales del eje dominante de la cultura europea. La negación del "otro" por parte de las élites políticas y económicas (las élites que asumen su identidad como criolla, casi nunca como mestiza) presenta, asimismo, otras caras contrapuestas y pendulares. Por un lado "el otro" es el extranjero, y la cultura política latinoamericana, en sus versiones más tradicionalis-

tas y autoritarias, ha exhibido con frecuencia este rechazo xenofóbico al "otro"/extranjero: aquello que amenaza la identidad nacional desde fuera y corroe la nación. Es frecuente encontrar discursos esencialistas en gobiernos autoritarios que detentaron el poder político en muchos países de la región, para quienes la influencia externa adquirió el rostro de la decadencia moral o la potencial corrupción del *ethnos* nacional. En el extremo opuesto, el propio "criollo" latinoamericano ha negado al "otro" de adentro (al indio, al mestizo) identificándose de manera emuladora con lo europeo o norteamericano, o bien definiendo el *ethnos* nacional a partir de un ideal europeo o ilustrado, frente al cual las culturas étnicas locales quedaron rotuladas con el estigma del rezago o la barbarie.

Podría argumentarse que la negación del "otro" es negación del multiculturalismo; es decir, el reconocimiento unilateral de una cultura como válida frente a otras a las que se niega legitimidad. Pero también es una forma opresiva de asumir el multiculturalismo: se reconoce la presencia de otras identidades, pero sólo para degradarlas ontológicamente y, desde allí, hacer de esta jerarquía la estrategia discursiva para justificar la expropiación de tierras y otros recursos, la explotación de mano de obra y la dominación política. Más aún: el reconocimiento del "otro" cultural, asociada indisolublemente al "otro" étnico-racial, se convierte en un dispositivo necesario para los procesos de conquista, colonización y constitución de Estados nacionales cimentados en un ideal de *ethnos* homogéneo.

Otra forma de negación del "otro" fue la aculturación de los pueblos indígenas y afro latinoamericanos; vale decir, la negación de su propio universo simbólico con el fin de disciplinarlos en el trabajo productivo, la ideología del Estado-nación, el espíritu racionalista y el uso de una lengua europea. Si antes habían sido desvalorizados por precristianos, más tarde lo fueron por preracionales y premodernos. Epítetos propios de un juez que mira desde las alturas y colocan a estos grupos en el nivel más bajo de la jerarquía social y cultural, fueron, y en parte siguen siendo, los de salvajes, haraganes, indolentes, impulsivos, negligentes, brutos, supersticiosos, disolutos, etc.

La negación del "otro" adquirió luego el rostro más visible de la exclusión social y aún lo perpetúa. Tras siglos de exclusión y domina-

ción, a principios del nuevo milenio los pueblos indígenas, afrolatinos y afrocaribeños, así como los migrantes de países vecinos, presentan en América Latina y el Caribe los peores indicadores económicos y sociales. La mayor parte de los pueblos indígenas y de las poblaciones afrolatinas viven en condiciones de extrema pobreza. Si tomamos indicadores clásicos como el logro educativo, la remuneración al trabajo, formalización en el empleo, calidad de los asentamientos y dotación de patrimonio, vemos que estos grupos ocupan hoy el lugar más bajo en la estructura social. Lo mismo ocurre cuando medimos el bienestar en términos más simbólicos que materiales, pues estos grupos son los que tienen menos poder político, son los menos valorados culturalmente y los que menos voz tienen en el diálogo mediático donde se construyen las imágenes sociales respecto de los actores que componen la sociedad. Para ellos, el multiculturalismo es, a lo sumo, una esperanza vaga de reconocimiento o una retórica que tiende un manto de invisibilidad sobre sus demandas concretas (Schmitt 1999).

En efecto, un rasgo cotidiano de exclusión ha sido la recurrente invisibilización de la diferencia. Dicho mecanismo tiene manifestaciones muy diversas: el no reconocimiento del "otro" indígena y del "otro" afrolatino en los currículos de la educación formal, la ausencia del componente étnico-racial en los sistemas de relevamiento estadístico (p.e., todavía muchos censos nacionales no preguntan sobre la adscripción étnico-racial), lo que hace que estos grupos no aparezcan definidos por su identidad étnica o cultural en el diseño y aplicación de políticas sociales; la minimización que tanto el Estado como los medios han hecho —hasta hace poco— de los efectos destructivos de la modernización sobre los patrimonios de grupos indígenas y afrolatinoamericanos; y la ausencia del "tema del otro" en el debate político, en los programas partidarios y en las utopías modernizadoras.

El multiculturalismo como mestizaje y tejido intercultural

A la negación del "otro" como afirmación de la identidad propia se opone, aunque también se complementa, el mestizaje como realidad y como discurso. En América Latina el mestizaje racial es intrínseco a los procesos de conquista y colonización, y la población mestiza es mayoritaria en la región. El mestizaje racial constituye, en cierta forma, la base histórica para entender cómo se "resolvió" el tema del

multiculturalismo en América Latina. Este largo proceso es susceptible también de miradas distintas.

De una parte, el mestizaje fue y es la forma de encuentro entre culturas; de otra, ha sido la forma de asimilación (y aculturación) de los grupos indígenas y afrolatinos a la cultura de conquistadores y colonizadores —y más tarde, de republicanos y modernizadores—. El mestizaje puede entenderse como mediación, pero también como subordinación y renuncia, como forma histórica del encuentro, y como estrategia dominante de absorción de los dominados (Salazar 2002).

El mestizaje ha servido de palanca simbólica para instituir un "*ethnos*" nacional como ideología del Estado-nación. El símbolo del "crisol de razas" en países con alta población indígena o receptores de flujos migratorios europeos, resulta emblemático en este sentido. La "patria mestiza" constituye así una formalización del multiculturalismo, donde lo multicultural se transmuta en intercultural. Pero esta idea ha sido cada vez más cuestionada. Se arguye, al respecto, que el mestizaje es una forma de mitificación que sirve de manto ideológico para soslayar los conflictos entre culturas y, sobre todo, para enmascarar una historia poblada de expoliaciones y exterminios de un grupo por otro. También se afirma que el ideal de patria mestiza ha sido un dispositivo de homogeneización por parte de los Estados nacionales para constituir unidades culturales-territoriales allí donde siempre ha campeado, aunque silenciada, la diversidad de culturas. Finalmente, también se señala la brecha entre el discurso y la realidad, por cuanto la invocación positiva del mestizaje no ha facilitado el acceso de los "mestizos" al poder o a los beneficios del progreso, sino más bien los ha compensado simbólicamente sin hacerlos protagonistas reales del desarrollo o de la política.

Otra forma de mirarlo es pensar en América Latina y el Caribe como una región que desde sus orígenes produce y recrea su condición de interculturalidad o "asimilación activa" de la cultura hegemónica (desde el catolicismo hasta la modernidad) desde el acervo histórico-cultural propio. Esta condición persiste hasta la fecha, y sugiere la idea de permeabilidad entre culturas y sujetos de distintas culturas, así como la sincronía de distintas temporalidades históricas en el presente. América Latina y el Caribe es intercultural porque lo

moderno coexiste y se mezcla con lo no moderno, tanto en su cultura como en su economía, y porque la propia conciencia de la mayoría de los latinoamericanos está poblada de cruces lingüísticos o culturales. Esta interculturalidad ha encarnado en múltiples figuras y ha recibido distintos nombres: andinización, cimarronería, creolismo, *chenko*, etc. El migrante campesino que se debate por sobrevivir en las grandes urbes es la expresión de un sincretismo espacial; las mezclas interculturales que genera la modernidad son otra figura recurrente; la apertura a los mercados mundiales y la heterogeneidad estructural también tienen una connotación de tejido intercultural, e incluso la tradición populista constituye un tejido sincrético en el que los rasgos de la modernidad se entremezclan con culturas políticas premodernas (Salazar 2002).

Desde esta perspectiva, la identidad latinoamericana debe entenderse a partir de la combinación de elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas, africanas y otras. El escritor mexicano Carlos Fuentes señala que tiene para América Latina una "denominación muy complicada, difícil de pronunciar pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos indo-afro-ibero América; creo que incluye todas las tradiciones, todos los elementos que realmente componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad" (Salazar 2002). El encuentro de culturas habría producido una síntesis cultural que se evidencia en producciones estéticas tales como el llamado barroco latinoamericano del siglo XVIII, o el muralismo del presente siglo. Este tejido intercultural se expresa también en la música, los ritos, las fiestas populares, las danzas, el arte, la literatura, y también permea las estrategias productivas y los mecanismos de supervivencia.

Esta identidad bajo la forma de tejido intercultural ha sido considerada tanto desde el punto de vista de sus limitaciones como del de sus potencialidades. Respecto de lo primero, se afirma que nunca ha sido completamente constituida ni asumida. Tal es la posición que asumen, por ejemplo, Octavio Paz y Roger Bartra (Salazar 2002). En la metáfora del *axolote* utilizada por Bartra, la identidad mexicana tendría un carácter larvario o trunco, condenada a no madurar del todo. Como potencialidad, la identidad mestiza aparece constituyendo un núcleo cultural desde el cual podemos entrar y salir de la moderni-

dad con versatilidad, y con el cual podríamos —si asumimos plenamente la condición del cultural— tener un acervo desde donde contrarrestar el sesgo excesivamente instrumental o "deshistorizante" de las oleadas e ideologías modernizadoras.

5.2 La interculturalidad: aproximaciones, alcances y rupturas

La novedad que ha generado el concepto interculturalidad en las últimas décadas ha logrado la consolidación de políticas públicas, suntuosos patrocinios extranjeros y enormes dosis de especulación. Estas características indujeron a la confusión o al desprestigio una perspectiva profundamente transformadora, que en varios casos se presentó como un discurso retórico poniendo el acento en la convivencia amable, satisfecha y no conflictiva. La presente investigación busca fundamentar el concepto de interculturalidad a partir de una crítica constante a la visión positiva de esta definición.

Definir la interculturalidad resulta una labor compleja (Kymlicka 1996); es por esta razón que al revisar antecedentes teóricos se pudo detectar que por una parte los países anglosajones (Estados Unidos, Reino Unido, Australia) fueron los primeros en estudiar este tema, utilizando generalmente el término multiculturalidad (Kymlicka 1996), mientras que en los países europeos y mediterráneos (Francia, Alemania, Italia, España) se emplea más el término multiculturalidad para referirse a sociedades donde coexisten diversas culturas, asumiendo que la palabra interculturalidad (Kymlicka 2003) logra atribuir un significado normativo en la medida en que supone un determinado tipo de relaciones entre culturas coexistentes en una misma sociedad. Entre las corrientes teóricas que han abordado la interculturalidad como lo señalan Xavier Besalú y Ángel Marcelo Ramírez (citado en Olivé 1999), tenemos las siguientes:

- El tema estrella que ha movilizado más presupuesto y ha generado más programas, especialmente en el área de la educación, ha sido la cuestión de la lengua y cultura de origen de los migrantes. Los contextos donde se da esta acepción de interculturalidad son los multilingües, plurilingües, bilingües, en los cuales las lenguas indígenas o diglósicas luchan por perennizarse en un ambiente en donde las lenguas "nacionales" impiden su desarrollo.

- Desde las posiciones marxistas se argumenta que la principal diferencia cultural es la que viene determinada por las categorías socioeconómicas, la que se da entre la cultura dominante y dominada, por encima de las diferencias de la lengua, religión, etc. Lo que realmente discriminaría a los hijos de inmigrantes y a los autóctonos pertenecientes a las minorías sería la diferencia de oportunidades sociales.
- Una tercera versión busca apoyarse en la dimensión antropológica de la diferencia. Desde este enfoque todos los sujetos tienen por ejemplo una educación diferenciada, una educación intercultural, ya que es fundamental preparar a los alumnos(as) para convivir con el "otro", sea cual sea su diferencia o su cultura.

Desde una visión del conflicto se considera la interculturalidad como la construcción de nuevas identidades sobre la base de las confrontaciones culturales que a lo largo de la historia han sufrido las culturas en los diferentes lugares del mundo hasta constituirse en nuevas identidades. Esta definición tiene sus propios escenarios como los conflictos armados, desplazamientos geográficos, guerras interétnicas, racismo, xenofobia (Salazar 2002).

Nosotros rescatamos la perspectiva de la interculturalidad como un enfoque a partir de la dimensión del encuentro, es decir, la convivencia con el "otro" y los efectos positivos y negativos que implica esta relación. También asumimos la perspectiva del conflicto que se desarrolla a través de este encuentro. Nuestro interés radica especialmente en provocar una reflexión crítica frente a las corrientes teóricas que simplifican, mistifican y folklorizan este concepto; buscamos describir también analizar las vivencias de nuestros sujetos de estudio y provocar rupturas.

En nuestro país, hasta los años setenta, bastaba el término "multiculturalidad" para referirse tanto a una situación dada como a un determinado proyecto político: la convivencia en un mismo espacio social de personas culturalmente diversas y a la vez el respeto a las identidades culturales como camino para la coexistencia social (Gray 2006), buscando la construcción de una nación que aún mantenía el discurso nacionalista heredado de la Revolución de 1952.

Resulta necesario precisar que si bien la multiculturalidad es una cuestión de hecho en nuestro país, es también, como lo señala Xabier Etxcheverría, "un reconocimiento a ser diferentes, se pide respeto entre los diversos colectivos culturales, que se mantienen relativamente separados, busca la igualdad de oportunidades" (citado en Olivé 1999). El interés de este concepto no es necesariamente el de la interrelación y comunicación entre diferentes culturas.

Consideramos que en nuestro país el multiculturalismo (Albó 2002b) es una cuestión de hecho, y que la interculturalidad, tal como ha sido abordada, es más bien un deseo a largo plazo y en algunos casos un método de intervención de proyectos con financiamiento internacional. Es un enfoque que tanto teórica como empíricamente ha sido trabajado en las últimas décadas con un énfasis en el campo de la educación primaria, mientras que en la educación superior existe una ausencia de investigaciones que hayan abordado el tema. Se trata de un enfoque relativamente nuevo, por lo que existe una ambigüedad conceptual al respecto.

En el libro *Diálogo de sordos: Occidente e indignidad. Una aproximación conceptual a la Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia*, Javier Medina (2000) realiza una síntesis y una crítica a los principales autores e instituciones que trabajan esta temática en Bolivia. De manera resumida indicaremos las siguientes posturas:

Desde una *perspectiva sociolingüística,* las instituciones implicadas son CIPCA, UNICEF y MEC, y su principal representante es Xavier Albó, que recoge y condensa su amplia experiencia en *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia* (Albó 1999). En esta propuesta, que podría ser considerada como la oficial de la República de Bolivia, concibe la interculturalidad como: "actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales" (Albó 1999: 84).

En este sentido, puede existir interculturalidad negativa o positiva, pero el énfasis de sus textos es la apuesta por la aproximación positiva de las relaciones interculturales en el marco de la tolerancia y la creatividad, lo cual es un deseo futuro más que una realidad pre-

sente donde la manera en la cual se relacionan los diferentes grupos culturales ha estado marcada por la violencia y el conflicto. Es por esa razón que Javier Medina sitúa esta postura más cercana a la multiculturalidad que a la interculturalidad.

Otro autor que se enmarca dentro de la corriente sociolingüística es Luis Enrique López (1996). Este autor reconoce que los movimientos indígenas de fines de siglo XX son un espacio de reflexión de la diversa y compleja sociedad latinoamericana. De esta manera, estudia la interculturalidad señalando que el diálogo de saberes entre las culturas implica relativizar lo propio y lo ajeno. El aporte principal de López se inscribe dentro de la reflexión acerca de la escuela, el aprendizaje de las lenguas (el currículo de la educación intercultural bilingüe o EIB) y la escritura de las lenguas amerindias.

Medina sitúa a este autor más próximo a la multiculturalidad, porque aún se mantiene en el paradigma moderno, no sale de los marcos de la escuela ni del aprendizaje de las lenguas, que es donde se ubica el currículo de la EIB, y tampoco de la concepción de la convivencia democrática, lo cual ya sería "una conquista en nuestro país". Pero la interculturalidad tiene objetivos más profundos: busca el diálogo de saberes y universos simbólicos.

Una aproximación teórica interesante es el katarismo. El texto que se rescata es *Algunas reflexiones sobre cambio cultural y educación cultural*, de Víctor Hugo Cárdenas, uno de los ideólogos más importantes de la reforma educativa. El principal aporte del katarismo desde el punto de vista intercultural ha sido introducir el concepto de los "dos ojos" para mirar al país "con el ojo de clase y con el ojo de la nación". Con clase aludía al concepto más importante de las sociedades occidentales, y con nación aludía a las naciones originarias. Medina (2006b: 53-54) recoge la siguiente cita de este autor:

> la política educativa del Estado boliviano estuvo orientada a eliminar la otredad de lo indígena en función de la homogeneización cultural de los conquistadores. Hasta la fundación de la República de Bolivia, el colonialismo externo del Estado español respaldó esta política educativa, en la época de la Colonia, el colonialismo externo se convirtió en colonialismo interno, es decir, el lugar que ocupaban los españoles

fue acaparado por la naciente oligarquía criolla. La asimetría social de la época colonial pervive hasta hoy.

Medina sitúa a Cárdenas, a partir de su postura, en el campo lingüístico y dentro del eje intercultural porque piensa que la educación intercultural puede y debe ser un espacio de superación de las visiones "tradicionales, hispanista e indianista", ya que la educación intercultural bilingüe es un espacio para el encuentro intercultural entre indígenas y no indígenas como base para la construcción de la gran identidad nacional.

Desde la aproximación aymara de Simón Yampara, los aportes que mencionaremos de manera condensada fueron tomados de Delgado y Mariscal (2006). Según Yampara, la interculturalidad puede ser una vía de salida para resolver el problema pendiente del colonialismo interno. Los pueblos indígenas y las naciones originarias han decidido impulsar un proceso de descolonización. La interculturalidad, por tanto, podría ser el espacio de acercamiento y relación entre colonialismo interno y el proceso de descolonización. Ahora bien, el Estado quiere hacer de la interculturalidad una política pública, pero olvida que no todos los bolivianos estamos en las mismas condiciones de igualdad, que persiste una relación no horizontal y que estamos muy lejos de una armonización de nuestros intereses y que tanto en la República como en la democracia continúa la relación vertical de tipo coercitivo. Este hecho no permite avanzar y, menos aún, hacerlo adecuadamente en un diálogo intercultural. De acuerdo a esta su postura el autor se ubica dentro del campo semántico de la interculturalidad y dentro de la dimensión cultural.

La aproximación urbana y cultural. El CEBIAE desarrolla este tema desde el campo sociológico en *Diversidad cultural y procesos educativos*, cuyos autores son Nora Mengoa, Virginia Piérola y Ricardo Claverías. Para ellos, la interculturalidad es un proceso activo y consciente que pretende contribuir a la construcción de una sociedad más democrática y equitativa que busque el desarrollo de la identidad individual y nacional y la autoafirmación. Bajo esta premisa, la educación intercultural es una estrategia que debería desarrollarse paralelamente a las otras. Un gran aporte de esta perspectiva es el reconocer que la

multiculturalidad es un hecho, una realidad dada, y aceptar que la interculturalidad es un deseo, lo que destacamos como una señal de lucidez y honestidad intelectual.

Una de las aproximaciones desde la antropología andina es la de Juan de Dios Yapita y Denise Arnold y su proyecto multimedia: *Las prácticas textuales alternativas, la producción y comprensión de textos en la EIB de la Bolivia poscolonial,* financiado por el PIEB en 1998. Ellos abordan la temática de las relaciones interculturales a partir del recinto escolar donde enseñan los maestros del Estado como parte del pacto recíproco entre los comunarios y el Estado por el derecho otorgado sobre sus tierras. Aquí el centro reafirma su dominación sobre la periferia al absorber cada año las *wawas* en el sistema escolar para convertirlas en "cabezas domadas y conquistadas".

Por último, mencionamos la perspectiva holista de Javier Medina, para quien la interculturalidad tiene que ver con pensamiento, con universos simbólicos, y no con buenos sentimientos y actitudes educadas hacia los amerindios como sostienen quienes se rehúsan épicamente a aceptar el pensamiento del "otro", y por ello quieren enfocar la relación intercultural en términos personales. Supone también que, a pesar del inocultable colonialismo interno expresado en un débil Estado de derecho que no logra desterrar un evidente *apartheid,* en las últimas décadas existe una voluntad del Estado boliviano por construir una sociedad intercultural. Según Javier Medina, el diálogo intercultural sólo es posible desde el nuevo paradigma científico de Occidente y no desde el caduco paradigma moderno, en el que está instalada la Bolivia actual. También señala que "sólo la interculturalidad podrá hacer de Bolivia una comunidad viable y respetada en el siglo XXI".

El mérito de este autor es sintetizar las aproximaciones conceptuales de la educación intercultural bilingüe en Bolivia a partir de un mapa polar de tres anillos concéntricos, donde se ubicarán tres gradaciones de lo "cultural" que se señalarán con los prefijos mono, multi e inter. Los diversos enfoques (lingüístico, sociológico, antropológico, cultural, semiótico) se encuentran distribuidos en los espacios que marcan los ejes radiales y las posiciones en los intersticios entre los ejes de modo aproximado.

Después de este breve examen de las aproximaciones a la interculturalidad de la mano de Javier Medina, podemos señalar que nuestra investigación se inscribe en el campo de estudio a partir de la dimensión sociológica. Para complementar la visión de los autores anteriormente mencionados, cabe rescatar el trabajo de Esteban Ticona, que en su texto *Perspectivas de las relaciones interculturales en Bolivia* analiza las reformas legales (Constitución Política del Estado, Reforma Educativa y la Ley de Participación Popular) desde un punto de vista político, señalando que son un reto para la convivencia cultural, y que una representación genuina de los propios actores en la reforma (con iguales derechos ciudadanos y con diversa identidad cultural) puede ser el punto de partida en el ejercicio real de lo que este autor denomina los derechos interculturales. Las posturas de Ticona muestran un manifiesto interés por el marco legal de las reformas, pero a la vez explora la problemática de la interculturalidad como un deber ser, es decir como un proyecto presente y futuro urgente.

Un trabajo que ofrece muchas luces a nuestra investigación es *Interculturalidad, educación formal y Estado*, en el que Fernando Garcés plantea reflexiones acerca del tema, señalando que este concepto nos ayuda a pensar en nuestras posibilidades humanas de encuentros y desencuentros donde algunos entienden la interculturalidad como un simple contacto o coexistencia de distintos grupos socioculturales en un determinado territorio. Otros añaden que lo anteriormente mencionado no sería una conceptualización correcta en tanto no toda relación fruto del contacto cultural se da en términos de equidad. En este sentido, los de esta postura llaman interculturalidad a las interrelaciones socioculturales que actúan en un marco de respeto, distinto de un marco de respeto de pluriculturalidad o multiculturaldad. A partir de lo señalado, existen muchas concepciones que entienden la interculturalidad como una cuestión de tolerancia, que según este autor se configura como una actitud de pedir perdón por el reduccionismo: "haz lo que quieras pero no afectes mi individualidad, mi vida, mi espacio". La concepción tolerante de la interculturalidad ha sido bastante criticada en el sentido de que la tolerancia no construye, sino que vela por intereses individuales, pequeños, reducidos.

Una referencia más actual y general es el *Informe nacional de desarrollo humano 2004. Interculturalismo y globalización. La Bolivia posible,*

elaborado por el PNUD, bajo la dirección de Fernando Calderón, que sostiene que "Bolivia debe ser parte activa del mundo a partir de la construcción de una sociedad intercultural en la que convivan individuos y grupos diferentes formando una comunidad de ciudadanos". Apuesta por una Bolivia posible renovada y conectada al mundo sin dejar atrás la acumulación milenaria de conocimientos. Este trabajo tiene aportes interesantes en la conceptualización de la "identidad cultural", por ejemplo, y nos ayudará en nuestra investigación para profundizar en aspectos más de orden contextual.

Otro trabajo interesante tanto teórica como metodológicamente es el libro de Lourdes Peña y colaboradores sobre la interculturalidad en Tarija (Peña *et al.* 2003). La hipótesis que maneja gira en torno a la "interculturalidad tarijeña" como relaciones positivas (de aceptación, intercambio, reciprocidad) y negativas (de rechazo, exclusión y discriminación) que establecieron cambas, chapacos, aymaras y quechuas. Esta investigación es un documento de diagnóstico que empleará el concepto de *conglomerado social*, es decir, conglomerado quechua, aymara, a partir de la definición como grupo cultural compuesto por adultos, jóvenes y niños que tienen como lugar de origen la misma comunidad y que comparten costumbres, tradiciones e idioma similares, o sea, una identidad cultural. Se trata de una aproximación más general de la problemática de la interculturalidad que está inserta en la lógica de la identidad positiva y negativa trabajada por Xavier Albó; tiene bases más antropológicas y psicológicas, que se apartan del campo de estudio en el que se enmarca nuestra investigación.

Otra perspectiva muy interesante desde el punto de vista metodológico se basa en el seminario internacional Género, etnicidad y educación en América Latina, organizado por el PROEIB-Andes en Cochabamba el 27 de agosto de 1999, que tuvo el acierto de presentar una serie de análisis desde la "perspectiva del cruce de fronteras". Se trata de testimonios en los que los alumnos de la Maestría sobre Educación Intercultural Bilingüe abordan la interculturalidad partiendo de su propia experiencia. Cabe puntualizar que el PROEIB-Andes es un centro de información especializado en la temática de la interculturalidad, pero la mayoría de los textos que tiene esta institución privilegian el tratamiento lingüístico y antropológico, y se centran en la escuela primaria.

Podemos afirmar que en la región existe una producción amplia en torno a la interculturalidad. En nuestra revisión bibliográfica encontramos numerosos trabajos recientes sobre el tema. Un texto que nos pareció interesante es *Comunicación y vivencia ¿Interculturalidad?* elaborado por Teresa Alem (2001). El aporte de esta autora consiste en saber rescatar sus experiencias con varias comunidades e instituciones que trabajaron el tema y que le sirven como punto de partida para reflexionar acerca de los alcances, usos y defectos de la interculturalidad en una época caracterizada por lo que ella denomina el auge de las mitologías sin alma y por la crisis de valores:

> No es un texto elaborado en escritorio; es una sugerencia dirigida a quienes encuentran insuficientes las herramientas, estrategias metodológicas oficializadas para el diseño y práctica de proyectos de desarrollo y reformas educativas; es una invitación a vencer temores y alienaciones que impiden cumplir, con propiedad responsabilidades sociales y políticas en espacios marginalizados donde se maltrata y desprecia la posibilidad de encuentro con uno mismo, con lo propio: el pensar desde la vida y territorio nuestros (Alem 2001: 5).

Tras este repaso de las diferentes conceptualizaciones, aproximaciones y alcances de la interculturalidad, nos queda claro que este enfoque se mueve en medio de un juego de intereses. Se trata más bien de una constante lucha por el acceso y mantenimiento de los territorios donde se ejerce el poder. Por ello la interculturalidad puede evocar una meta, pero sobre todo debe evocar una realidad conflictiva y tensa, donde exista la reflexión y la ruptura de antiguos clichés que ocultan y desvirtúan las relaciones que entablan cotidianamente los diversos sujetos sociales.

La interculturalidad como principio normativo

Más allá de la existencia de hecho de las relaciones interculturales, la interculturalidad puede tomarse como principio normativo. Entendida de ese modo, la interculturalidad implica la actitud de asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra. Se convierte así en principio orientador de la vivencia personal en el plano individual, y en principio rector de los procesos sociales en el plano axiológico social. El asumir la interculturalidad como principio normativo en esos dos aspectos (individual y social) consti-

tuye un importante reto para un proyecto educativo moderno en un mundo en el que la multiplicidad cultural se vuelve cada vez más insoslayable e intensa (Illescas 2006).

En el ámbito individual, nos referimos a la actitud de hacer dialogar dentro de uno mismo y en forma práctica las diversas influencias culturales a las que podemos estar expuestos, a veces contradictorias entre sí o por lo menos no siempre fáciles de armonizar. Esto supone que la persona en situación de interculturalidad reconoce conscientemente las diversas influencias y las valora y aquilata. Obviamente, surgen problemas al intentar procesar las múltiples influencias, pero al hacerlo de modo más consciente, tal vez se facilita un proceso que se inicia de todos modos en el interior del individuo sin que éste se dé cabal cuenta de ello. Este diálogo consciente puede darse de muchas formas y no sabemos bien cómo se produce, aunque es evidente que personas sometidas a influencias culturales diversas a menudo procesan estas influencias en formas también similares. Por ejemplo, en contraposición a la actitud de desconocimiento y rechazo de una vertiente cultural con poco prestigio, actualmente ciertas corrientes ideológicas están desarrollando una actitud similar de rechazo de la vertiente cultural de mayor prestigio.

La interculturalidad como principio rector también orienta procesos sociales que intentan construir —sobre la base del reconocimiento del derecho a la diversidad, y en franco rechazo de todas las formas de discriminación y desigualdad social— unas relaciones dialógicas y equitativas entre los miembros de universos culturales diferentes. La interculturalidad así concebida,

> ... posee carácter desiderativo, rige el proceso y es a la vez un proceso social no acabado sino más bien permanente, en el cual debe haber una deliberada intención de relación dialógica, democrática entre los miembros de las culturas involucradas en él y no únicamente la coexistencia o contacto inconsciente entre ellos. Esta sería la condición para que el proceso sea calificado de intercultural (Zúñiga 1995, citado en Olivé 1999).

En este sentido, la interculturalidad es fundamental para la construcción de una sociedad democrática, puesto que los actores de las diferentes culturas que por ella se rijan convendrán en encontrarse,

conocerse y comprenderse con miras a cohesionar un proyecto político a largo plazo. En sociedades significativamente marcadas por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder entre los miembros de sus diferentes culturas, como es el caso peruano, un principio como el de la interculturalidad cobra todo su sentido y se torna imperativo si se desea una sociedad diferente por ser justa.

El asumir así plenamente la interculturalidad implica confiar en que es posible construir relaciones más racionales entre los seres humanos, respetando sus diferencias. El mundo contemporáneo, cada vez más intercomunicado, es también un mundo cada vez más intercultural como situación de hecho en la que, sin embargo, pocas culturas (y en el límite una sola) disponen de la mayor cantidad de recursos para difundir su prestigio y desarrollarse. Es decir, vivimos en un mundo intercultural en el que tiende a imponerse una sola voz. La apuesta por la interculturalidad como principio rector se opone radicalmente a esa tendencia homogeneizante, culturalmente empobrecedora. Parte de constatar las relaciones interculturales de hecho y afirma la inviabilidad a largo plazo de un mundo que no asuma su diversidad cultural como riqueza y como potencial.

5.3 El paradigma de la interculturalidad

Es importante considerar que el paradigma de la interculturalidad tiene varias acepciones y contextos, dentro de los cuales también vamos a presentar un planteamiento propio, nacido de la exigencia de la construcción de un conocimiento emergente: el de la interculturalidad científica. Desde una visión del conflicto, consideramos la interculturalidad como la construcción de nuevas identidades a partir de las confrontaciones culturales que a lo largo de la historia han sufrido las culturas en todo el mundo hasta constituirse en nuevas identidades. Esta definición tiene sus propios escenarios, como los conflictos armados, desplazamientos geográficos, guerras interétnicas, racismo, xenofobia (Salazar 2002).

Desde el desarrollo y fortalecimiento de la lengua se considera la interculturalidad como la consolidación de la identidad de una cultura a través del uso de su propia lengua. Esta acepción de interculturalidad se da preferentemente en los contextos multilingües, plurilingües

o bilingües, donde las lenguas indígenas o diglósicas luchan por sobrevivir en un ambiente en el que las lenguas "nacionales" impiden su desarrollo.

Otra acepción consiste en considerar la interculturalidad como un proceso de convivencia humana basado en el respeto a la relación recíproca de valores entre varias culturas; esta noción apela a la valoración del bagaje ético-social de varias culturas, cuya interrelación se basa justamente en el respeto a estos valores. Esta acepción se da preferentemente en un contexto de grupos humanos multiculturales o pluriculturales.

Otra acepción de interculturalidad apunta a la aceptación constante de las diferencias. Esto implica interrelaciones personales inclusive donde no hay contextos culturales fuertes. De esta manera se valora al individuo con su propia identidad personal, sabiendo que la persona es quien representa a una cultura. Este tipo de relaciones se presenta sobre todo en situaciones producidas por las migraciones intercontinentales, que suponen la convivencia de seres humanos que pertenecen a diferentes religiones, diferentes estatus socioeconómicos, etc.

Por último, la interculturalidad científica es un término acuñado por quien escribe este ensayo y que ha permitido y está permitiendo un desarrollo más sistemático de las ciencias y de la cultura. La interculturalidad científica concibe la interculturalidad como interrelación de saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas universales. Esta acepción nos remite a los conocimientos de las culturas originarias de cada continente y sus aportes al conocimiento científico y tecnológico universal y al bienestar de la humanidad.

Dimensión política de la interculturalidad

Como se decía más arriba, todo paradigma cumple la función de cuestionar, inducir una suerte de reflexión crítica, analizar los acontecimientos a la luz de una nueva teoría, provocar crisis y proponer derroteros en medio de la incertidumbre. El paradigma de la interculturalidad es complejo en el sentido de que engloba una di-

mensión política que incluye aspectos como la plurinacionalidad, la comunitariedad, lo multicultural, lo multilingüe y lo productivo. La dimensión plurinacional enfatiza la importancia de construir las identidades colectivas sobre la base de la pertenencia a una identidad histórica y geopolítica particular con relación a una cultura y en general con relación a un Estado. La suma de estas identidades histórico-geopolíticas conformarían los Estados plurinacionales (Illescas 2006).

La dimensión comunitaria da importancia a las relaciones de reciprocidad y redistribución de las culturas. Esta práctica de reciprocidad nace en el interior de los *ayllus*, de las familias nucleares, se consolida en una familia amplia y se perpetúa en el quehacer cotidiano de una cultura. Asimismo, nos lleva a valorar el trabajo comunitario en *mink'a*.

Por su parte, la dimensión multicultural nos lleva a valorar los aportes de cada una de las culturas. En un territorio determinado por un Estado convivimos varias culturas, sean éstas originarias o extranjeras. La multiculturalidad plantea una convivencia pacífica entre varias culturas (Gonzáles 2006).

La dimensión multilingüe, por su parte, nos exige hablar varias lenguas como medio de interrelación cultural: tanto las lenguas indígenas como las lenguas extranjeras. De esta manera, los fenómenos diglósicos tienen que desaparecer poco a poco, y debemos procurar que exista una valoración de las lenguas originarias y de las extranjeras. En esta relación, las lenguas originarias tienen el reto de elevarse a lenguas científicas, con el apoyo de la lingüística.

Por último, es importante potenciar la producción en tres dimensiones: la productiva, la tecnológica y la científica. La productiva tiene que ver con el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos, para esto se deben mejorar las relaciones de producción a través de la creación de una economía solidaria y comunitaria. La dimensión tecnológica nos lleva a investigar, en las culturas originarias, aquellas prácticas tecnológicas que posibilitan las sustentabilidad y la armonía con la naturaleza. La dimensión científica exige que nos comprometamos a construir ciencias desde los saberes y las prácticas ancestrales de las culturas originarias.

Para terminar, podemos citar nuevamente a Morín (1999):

> Así pues el paradigma efectúa la selección y la determinación de la conceptualización y de las operaciones lógicas, designa las categorías fundamentales de la inteligibilidad y efectúa el control de su empleo. Los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas culturales inscritos en ellos.

Quienes nos ubicamos dentro del paradigma de la interculturalidad encontramos que su contenido es parte de nuestras vidas y que a través de este filtro captamos lo positivo para vivir mejor.

5.4 El modelo de Jürgen Habermas

El modelo que propone Habermas permite analizar la sociedad como dos formas de racionalidad: la racionalidad sustantiva del mundo de la vida y la racionalidad formal del sistema. El mundo de la vida representa una perspectiva interna como el punto de vista de los sujetos que actúan sobre la sociedad. El sistema representa la perspectiva externa, como la estructura sistémica (la racionalidad técnica, burocratizada-weberiana de las instituciones). Habermas estudia la sociedad como un conglomerado de sistemas complejos estructurados, donde el actor desaparece transformado en procesos. Habermas (2003) denomina acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas, la acción regulada por normas y la acción dramatúrgica entra en relación al menos con un mundo, pero siempre con el mundo objetivo. A la esfera del trabajo, contrapone el ámbito de la acción comunicativa, que define como "una interacción mediada por símbolos". Dicha acción tiene como núcleo fundamental las normas o reglas obligatorias de acción que definen formas recíprocas de conducta y han de ser entendidas y reconocidas intersubjetivamente. Este tipo de acción da lugar al marco institucional de la sociedad, en contraposición con los sistemas de acción instrumental y estratégica. Habermas plantea la necesidad de una pragmática universal, una ciencia del lenguaje basada en estructuras universales y válidas en cualquier situación y contexto comunicativo. La pragmática universal pone de manifiesto las condiciones lingüísticas que hacen posible la razón comunicativa; es a través de ella que la razón deviene en razón comunicativa. El mundo de la vida es el lugar trascendental en que el hablante y el oyente salen al encuentro planteándose esas pretensiones de validez, es el

horizonte de convicciones comunes en el que se da la acción comunicativa.

Cuadro 3
El modelo de Habermas

Mundo de la vida		
Mundo objetivo	**Mundo social**	**Mundo subjetivo**
Como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos	Como totalidad de las *relaciones interpersonales* legítimamente reguladas	Como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público
Criterios de verdad		
Verdad	Rectitud	Veracidad

Fuente: Habermas 2003.

Pretensiones de validez: en todo agente (persona) que actúa lingüísticamente, con vistas a entenderse con otros se pueden encontrar las siguientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud.

En definitiva, el entendimiento busca un acuerdo que termine en la comprensión mutua del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. Una persona ha de hacerse entender con credibilidad y respetando normas comunicativas vigentes. La socialización es condición de la identidad.

En su estudio sobre teoría política, específicamente respecto al futuro de los Estados-nación y la *inclusión* (¿incorporación o integración?) de las diferentes culturas que coexisten en el interior de las mismas, Habermas expresa que el proceso de descolonización de muchos Estados como resultado de la Segunda Guerra Mundial, y luego con la caída del imperio de la Unión Soviética, se produce el fenómeno de las "secesiones" exitosas (en otros no), que han llevado a la constitución de nuevos Estados-nación. Esto significa que como consecuencia de estos dos acontecimientos mencionados, se

revitaliza (contra todo pronóstico) el fenómeno del Estado-nación, más o menos olvidado (pese a la globalización) por las ciencias sociales.

Habermas y otros autores hablan del resurgimiento de cierto "etno-nacionalismo" como herencia cultural. No olvidemos que la ex URSS ha sido un Estado "multinacional", o sea un Estado que logró conjuncionar un cúmulo de naciones coexistentes internamente con una vasta herencia cultural. El reconocimiento de cierto etno-nacionalismo también reconoce la diferencia entre *ethnos* y *demos*, es decir, las etnias como comunidades prepolíticas, a diferencia de las naciones constituidas estatalmente sobre la base de la ciudadanía democrática.

Queda claramente establecido que las comunidades étnicas son más naturales (comunidades prepolíticas) y evolutivamente más viejas que las naciones (en su sentido moderno). En consecuencia, Habermas reconoce la teoría natural de la nación y la teoría del constructivismo o la invención de la nación.

Habermas plantea aquí una cuestión por demás interesante: ¿cuándo y en qué medida se entiende las poblaciones modernas como una nación de miembros de un pueblo (o etnias) o más bien de ciudadanos (*demos*)? Sobre esa base se explica que la formación de los Estados-nación modernos con "identidad nacional" es una forma abstracta de "integración", enraizada en un pasado ficticio, y trae al mismo tiempo el esbozo de la realización de los derechos y libertades republicanas.

Lo cierto es que, para Habermas, las libertades individuales de un colectivo que afirma su independencia hacia afuera (legitimidad externa) aparecen sólo como la cubierta protectora para las libertades individuales de los ciudadanos realizadas en el interior (legitimidad interna).

Por tanto, se advierte una contraposición conceptual sustentada en primer lugar porque se da una pertenencia adscriptiva y sin alternativa a un pueblo, y la pertenencia libremente elegida y garantizada mediante derechos subjetivos a una comunidad política deseada, y en segundo lugar, porque mantiene abierta la opción a la renuncia de sus ciudadanos.

Según Habermas, la idea de nación apunta al supuesto de que el "*demos* de los ciudadanos" tiene que estar enraizado en el *ethnos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica.

En otras palabras, el Estado de derecho (constitucional) no garantiza la consciencia de pertenencia de un ciudadano a un pueblo natural e históricamente visto como un destino. Es por ello que el *demos* debe pertenecer al *ethnos*. Ahora bien, el vínculo o simbiosis entre nacionalismo étnico (Estado del *ethnos*) y republicanismo (Estado del *demos*) se tradujo en el constitucionalismo de los Estados-nación, artificio de una historia compartida, con lengua común y convirtiendo a los súbditos en ciudadanos políticamente conscientes que se identifican con la constitución de la República y sus metas decididas.

Los conceptos de Habermas que acabamos de mencionar nos merecen dos puntualizaciones, para lo cual recurrimos a las hipótesis de Monserrat Guibernau en su estudio sobre los nacionalismos: por un lado, se consideran Estados legítimos cuando éstos se corresponden con su sociedad civil internamente, y por la otra, se consideran Estados ilegítimos cuando el Estado contiene en su interior (territorio) una serie de naciones que no se reconocen en ese Estado ni éste con las naciones que contiene.

Entonces, para Habermas, el Estado ilegítimo estaría fundado en la República del *demos* que no reconoce al *ethnos*; es decir las libertades colectivas propias de un Estado de derecho como el caso boliviano que excluyó y marginó al *ethnos*, erigiéndose una República del *demos* "censitaria" y donde la igualdad política y jurídica sólo valía para los ciudadanos letrados y/o de la nobleza y con poder económico.

Otro elemento importante es que una posible secesión se justifica solamente cuando la violencia del Estado central priva de sus derechos a una parte de la población que está concentrada en un territorio. Entonces la inclusión puede producirse por la vía de la independencia nacional. La pregunta es: ¿son los pueblos originarios de Bolivia discriminados y privados de sus derechos como para verse obligados a buscar la secesión?

Uno de los planteamientos centrales de Habermas es que, en las sociedades democráticas, cuando la cultura es políticamente dominante, generalmente impone su forma de vida y en consecuencia fracasa la igualdad de derechos efectiva de ciudadanos con otra procedencia cultural.

Conviene resaltar que no es este el caso de Bolivia, pues la mayoría cultural (diversidad cultural) es la que resiste a una minoría cultural dominante. En el fondo, Habermas plantea que la discriminación puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural.

Como ya se dijo, Habermas piensa en sociedades plurales, pero de minorías culturales, y no a la inversa, como es nuestro caso, que resulta en procesos inclusivos de mayor complejidad. ¿En qué consistiría o, más bien, cómo se viabilizaría una inclusión sensible a las diferencias? Habermas propone varias alternativas: federalismo, descentralización (política), autonomías culturales para la igualación, y otras para la protección efectiva de las diversidades culturales.

5.5 Will Kymlicka y la teoría liberal sobre los derechos de las minorías nacionales

El reto de las sociedades modernas es que los grupos culturales (minoritarios y/o mayoritarios) coexistentes en su interior exigen el reconocimiento de su identidad. Dichos grupos desean "integrarse" en la sociedad de la que forman parte, pues su objetivo no es convertirse en una nación-Estado separada y autogobernada, paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sean más permeables a las diferencias culturales.

Estados multinacionales y Estados poliétnicos

Según Kymlicka, una fuente de diversidad cultural es la coexistencia de más de una nación dentro de un determinado Estado, entendiendo por "nación" una comunidad histórica más o menos completa, consolidada institucionalmente, que ocupa un territorio y que com-

parte una lengua y una cultura diferenciada. Un país que contiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino más bien un Estado multinacional, donde las culturas más pequeñas conforman las "minorías nacionales".

Como ejemplos de Estado multinacional (pero también poliétnico) tenemos a EE UU y Canadá, donde coexisten internamente culturas o minorías nacionales con derechos y la capacidad de autogobierno, adquiriendo un estatus político especial a medida que van siendo "incorporados". En EE UU las minorías nacionales poseen diversos derechos cuyo objetivo es reflejar y proteger su estatus como comunidades culturales distintas. Además, dichas minorías han luchado para conservar tales derechos.

Con todo, dichas minorías no buscan independencia, sino una mayor participación en el Estado a través del reconocimiento de sus derechos y la ampliación de sus autonomías. Algo similar sucede con la Federación Canadiense, donde existen tres grupos: ingleses, franceses y aborígenes. La comunidad quebequense fue incorporada contra su voluntad a la comunidad política canadiense, de modo que hasta el día de hoy existe la posibilidad de la secesión (etnonacionalismo) de Quebec.

Otro elemento valioso de los análisis es que los Estados multinacionales no pueden sobrevivir a menos que sus "diversos grupos" nacionales mantengan su lealtad política más amplia en la que están integrados y con la que cohabitan; dicha lealtad común podría ser considerada como una forma de "identidad nacional" (por lo menos formal). Otro ejemplo de Estado multinacional es Suiza, que erróneamente es considerada Estado-nación, y cuyas minorías sienten "lealtad" hacia el Estado en su totalidad porque éste reconoce y respeta su existencia como nación diferente.

Un breve comentario: el principio de lealtad es básico en los Estados multinacionales, ya que los elementos de lealtad están en función de un "patriotismo compartido" y no como una "supuesta identidad nacional".

La segunda fuente de pluralismo cultural es la inmigración (por ejemplo, los países que más inmigrantes reciben actualmente son

EE UU, Canadá y Australia), y se considera que un país practica pluralismo cultural si "acepta" como inmigrantes a un número determinado de individuos y familias de otras culturas y les permite mantener algunas de sus particularidades étnicas (Kymlicka 199}: 29). Ahora bien, no se puede confundir el pluralismo cultural, que tiene sus raíces en la migración, con las minorías nacionales. Las primeras no son naciones ni ocupan tierras o territorios de origen. La cultura pluralista al llegar a su destino debe obligatoriamente aprender el idioma de la cultura dominante (el inglés en EE UU). Finalmente, Kymlicka plantea que es posible (todavía en teoría), que en algún momento los inmigrantes devengan en minorías nacionales a condición de que se establezcan conjuntamente y consigan competencias de autogobierno.

Por tanto, se reconoce como Estados multinacionales a aquellos que tienen minorías nacionales con derechos y la capacidad de autogobierno coexistiendo en su interior, y como Estados poliétnicos cuando el pluralismo cultural se deriva de los procesos migratorios. Ejemplos de Estados multinacionales y poliétnicos son EE UU y Canadá, ya que cuentan internamente con la presencia de minorías nacionales, pero también reciben la impronta de los inmigrantes.

Kymlicka plantea que el uso de la categoría de multiculturalismo es ambiguo y trae confusiones; el multiculturalismo ha sido y es usado para establecer políticas de apoyo a los Estados poliétnicos que reciben inmigrantes, pero no para asimilarlos. Actualmente este término es mal utilizado en países de vasta presencia indígena (mayoritaria) como Bolivia, Guatemala, Ecuador y Perú en Latinoamérica. Por otro lado, el multiculturalismo manifiesta una complejidad del término "cultura" cuando se reconoce la multiculturalidad, estos grupos se diferencian por ser culturas distintas, así como por las diferencias de costumbres.

En el otro extremo, el multiculturalismo absoluto reconoce una cultura común (homogénea) o más bien una cultura común compartida en la medida en que todas ellas comparten una caracterización moderna, urbana e institucionalizada. Es el paradigma eurocéntrico que define un Estado-nación antes que un Estado multinacional.

Kymlicka emplea el término cultura/multicultural de manera diferente a los muchos usos polisémicos que le dan antropólogos, sociólogos y politólogos. Reconoce al multiculturalismo derivado de las diferencias nacionales y étnicas. En otras palabras, Kymlicka utiliza el término de cultura como sinónimo de nación o pueblo, como comunidad que ocupa un territorio, comparte una lengua y una historia específica. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes, bien si éstos han emigrado de diversas naciones (Estado poliétnico).

5.6 Los multiculturalistas mexicanos (Salmerón, Díaz Polanco y Villoro)

En el ámbito latinoamericano destacan los investigadores de origen mexicano dedicados a la temática de la multiculturalidad y de las autonomías indígenas con importantes aportes. Uno de ellos es Fernando Salmerón, que parte del reconocimiento de la diversidad cultural dentro de las mismas, justificando las políticas multiculturales que reconocen el derecho de los diversos grupos étnicos que existen internamente como tales al florecimiento de su cultura en el marco del mantenimiento de las unidades nacionales y el otorgamiento y/o reconocimiento de autonomías como en el caso de los indígenas de Chiapas, México. Defiende la idea de que, por más que los individuos pertenezcan a culturas diferentes y tengan intereses y visiones del mundo distintos, la comprensión entre culturas es posible a través de la cooperación y el entendimiento para desarrollar proyectos de interés común. En el caso de México y de los países latinoamericanos con vasta presencia de grupos étnicos, el desarrollo de una nación asentado en el reconocimiento de la diversidad cultural que hay en su interior, y por tanto, en su dimensión política, Salmerón apunta a la construcción de un proyecto de nación multicultural y Estado plural (Salmerón 2003: 11-13).

Es la política del reconocimiento y la inclusión igualitaria del "otro" desde la perspectiva de la diversidad cultural con plenos derechos jurídicos y políticos y la tolerancia (del "otro") como respeto a las diversas creencias, lengua e historia de las diferentes identidades y no sólo individuales. En otras palabras, la tolerancia hacia las personas en tanto portadoras de una capacidad de imaginar y practicar

ideas y costumbres, y de proseguir fines y proyectos de vida que pueden ser opuestos (Salmerón 2003: 14). Salmerón plantea que dentro de esos límites, una comunidad puede buscar formas de autonomía frente a una sociedad nacional homogénea y hegemónica, y legislar lo que considere necesario para la supervivencia de su propia cultura. Así, la identidad se considera un bien que debe ser promovido en común y, por tanto, requiere de una política pública (Salmerón 2003: 57).

Por su parte, Díaz Polanco postula que la autonomía es un sistema por medio del cual los grupos socio-culturales ejercen el derecho a la autodeterminación. La autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos. Para Díaz Polanco (1999), las autonomías son la demanda madre de los grupos socio-culturales; cuestiona la confusión entre autonomía y autodeterminación, pues la autonomía debe concebirse como una forma de ejercicio de la autodeterminación. Por tanto, la autodeterminación es el derecho a la independencia política y al establecimiento de un Estado propio, en tanto que la autonomía dota de ciertas facultades especiales a un determinado nivel (por ejemplo, autogobierno), pero sin acceder a la independencia estatal.

Se cree que los pueblos indígenas buscan su autodeterminación o independencia política. Díaz Polanco plantea que en los hechos buscan su autonomía. Por ejemplo, la OIT reconoce como pueblos a los indígenas, debido a los temores que despierta su asociación con la autodeterminación (Díaz Polanco 1999: 157). Díaz Polanco sostiene que el derecho a la autodeterminación de los pueblos puede decidirse libremente por una "gran variedad de caminos", que van desde la constitución de un Estado propio, hasta la conformación de entes autonómicos en el marco de un Estado determinado (*op. cit.*: 158-159). Las etnias tampoco buscan su separación, buscan su reconocimiento y su propio espacio en el marco del territorio del Estado, para ejercer sus derechos históricos de carácter social, político, jurídico económico y cultural (*op. cit.*: 161).

Según Díaz Polanco, las autonomías deben tener las siguientes características:

- *Base territorial-jurisdicción:* El austro-marxismo propugnó la autonomía nacional-cultural. Los austro-marxistas planteaban que en la autonomía debía reconocerse a los miembros de una nacionalidad con independencia del territorio. La población se separaría de acuerdo con su integración cultural, según nacionalidades libremente escogidas por los ciudadanos (el derecho a la adscripción étnico-nacional). Por tanto, la autonomía no se constituiría como un "cuerpo territorial", sino como una "asociación de personas". Tal entidad autónoma tendría las funciones de "velar por las necesidades culturales de la nación". Lenin no estuvo de acuerdo con el austro-marxismo. Sostiene la tesis de la autonomía regional, es decir, el planteamiento de que el régimen autonómico debía establecerse para territorios definidos en los que poblaban grupos étnicos o nacionales que adquirían íntegramente (y no sólo en el terreno cultural) las facultades de autogobierno de sus asuntos (*op. cit.*: 165).
- *Carácter legal-constitucional:* Para reconocer la naturaleza del régimen autonómico en su carácter legal en general y constitucional en particular, las facultades de un ente autónomo no derivan de un órgano administrativo, sino de la ley; la autonomía es más que una simple descentralización administrativa.

  Autonomía: Libertades dentro de la ley (Llorens, citado en Díaz Polanco 1999). Además, las libertades o facultades autonómicas están constitucionalmente establecidas, la autonomía es una entidad territorial (política y administrativa) del Estado mismo. La constitucionalidad: otorga un rango jurídico-político más elevado a las regiones autónomas en comparación con otras entidades administrativas como los municipios (*op. cit.*: 167-68).
- *Competencias autonómicas:* Las autonomías regionales suponen el reconocimiento del ente autonómico y la asignación de ciertas facultades o competencias propias (exclusivas o compartidas con el Estado central). La autonomía radica en que se posean potestades legislativas (constitucionalmente limitadas, desde luego). También se puede hablar de autonomías "mínimas" y autonomías "máximas" (más competencias y menos competencias). La cuestión de las competencias y de su correspondiente reparto es precisado, según la naturaleza y el grado del régimen de autonomía de que se trata (*op. cit.*: 169).

Villoro parte de una crítica de la modernidad sobre la base de dos ideas derivadas del concepto de una razón universal y única. La primera es el Estado-nación como construcción racional y la segunda es el progreso hacia una cultura racional porque sólo hay una cultura conforme a la razón: la occidental. Villoro plantea que en lugar de ver al mundo como Estados-nación homogéneos, únicos, debemos verlos como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, deberíamos comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas. (Villoro 1998: 9). Este autor critica el paradigma de los Estados-nación homogéneos modernos fundamentado en la razón única y universal y en una cultura "nacional" que desconoce a las que conviven en el interior de su territorio. La verdadera liberación del indio para Villoro es reconocerlos como sujetos; ser sujeto pleno es ser autónomo. El "problema" indígena solo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios (Villoro, *op. cit.*: 79).

Por otro lado, plantea que las distintas repúblicas en Latinoamérica fueron constituidas por un grupo de criollos y mestizos que impusieron su concepto de Estado homogéneo y moderno a las comunidades indígenas. En ese pacto constitutivo no intervinieron los pueblos indios (*op. cit.*: 80). La solución a esta paradoja sólo puede darse bajo la forma de una síntesis entre la unidad del Estado y la pluralidad de las comunidades que los constituyen. La unidad política dejaría de ser producto de la imposición de una de las partes para ser resultado de un consenso libre entre comunidades autónomas.

Cualquier forma de asociación, si es libremente consensuada, supone el reconocimiento del "otro" o de los "otros" como sujetos, lo cual incluye el respecto a la vida del "otro"; la aceptación de su autonomía —en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección—; la aceptación de igualdad de condiciones y no impuesto por otros, y, por último, para que se den esas condiciones, es necesario que no haya coacción entre la pluralidad cultural.

La libre determinación de un pueblo puede ejercerse —según Villoro— de distintas maneras: obteniendo el estatus de Estado libre

y soberano o aceptar formar parte de un Estado soberano, determinando las facultades, competencias y ámbitos en que se ejercerían los derechos propios, es decir autonomía. La autonomía se refiere a un grupo étnico o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas dentro de un ámbito limitado de competencias (ejemplos: autonomía universitaria, autonomía municipal o autonomías regionales dentro de un Estado). Para Villoro, cuando los pueblos indígenas demandan autonomía, reivindican lo mencionado anteriormente. "Autonomía" no es, para ellos, equivalente a independencia o soberanía. En el fondo, buscan un nuevo pacto con el Estado en condiciones igualitarias de inclusión que permita su sobre vivencia y desarrollo como pueblos/culturas, dentro de un Estado multicultural, lo que en otras palabras significa que autonomía indígena para Villoro no implica secesión del Estado como se quiere hacer pensar (*op. cit.*: 96 y 97).

Luis Villoro plantea que el fin de las autonomías indígenas es garantizar las identidades y el desarrollo o progreso de los pueblos en el marco de un Estado plural, a diferencia de un Estado-nación homogéneo que no reconoce la pluralidad de culturas.

¿En qué consisten las facultades autónomas?:

- Respeto a la diversidad de los derechos culturales: un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y de la diversidad (por ejemplo, un Estado plural pondría la educación en manos de entes autónomos, sin renunciar a la coordinación estatal).
- La lengua: en un Estado plural podría admitirse una lengua predominante para uso administrativo, pero todas las lenguas deberían tener validez en los territorios donde se hablen.
- La religión: todas las religiones de la pluralidad cultural deben ser respetadas; los pueblos indígenas habrán de garantizar la libertad de creencias y prácticas religiosas en los territorios autónomos (*op. cit.*: 105).
- Territorio: para los indígenas es fundamental este concepto de territorio y no de tierra. Los pueblos indios no pueden vivir sin una relación estrecha con su territorio, porque forma parte de su cultura, de su cosmovisión y de sus creencias.

- Derechos políticos: las autonomías reconocerían derechos políticos, la libre elección de sus autoridades políticas según sus usos y costumbres. Un régimen de autonomías tendría que aceptar ese régimen de toma de decisiones a partir de la democracia de consenso practicada en las comunidades indígenas, superando el conflicto de autoridades designadas por la lógica occidental en detrimento de las autoridades comunitarias y las tradicionales.
- Derechos económicos: ninguna de las facultades anteriores podría ejercerse sin incluir derechos económicos, porque una autonomía indígena no podría mantenerse sin el control de sus medios de vida. Las autonomías no serían viables sin una justa participación en los beneficios obtenidos por los RR NN existentes en sus territorios (*op. cit.*: 106 y 107).

5.7 Pierre Bourdieu y Jean Piel

Los conquistadores impusieron su dominación colonial sobre los escombros de las sociedades originarias y sobre su población sobreviviente, y de esa matriz fue emergiendo una nueva sociedad colonial, sin que las gestas independentistas del siglo XIX aplicaran paralelamente una descolonización de las relaciones de poder de esa sociedad. Trátese de las diferencias físicas ("raza", "color") o de las orientaciones culturales ("etnicidad", "modernidad"), la colonialidad implica desde su inicio que la diferencia entre lo occidental y lo indígena es equivalente a la desigualdad en el poder. Por tanto, como decía Zavaleta, Bolivia es un país que históricamente se ha estructurado de manera diversa y profundamente diferenciada. Esta diversidad exige ahora respuestas imaginativas en lo teórico y lo técnico. Reinterpretaciones recientes del nacionalismo de 1952 como hito histórico ponen en entredicho la idea de Estado-nación en el sentido weberiano eurocéntrico del término. En efecto, desde la historiografía aymara, la República es otra fase del dominio colonialista, en tanto que la relevancia del tema aymara es aún invisibilizada desde la óptica del campo político (Bourdieu 2001) porque el eurocentrismo que expresa la colonialidad de las relaciones de poder mantiene aún su hegemonía en la orientación de la perspectiva cognoscitiva y cultural, bloqueando la capacidad de autoproducción y autoexpresión cultural, ya que presiona hacia la imitación y la reproducción. En la pro-

ducción del conocimiento empuja hacia una perspectiva reduccionista (Quijano 1988) e impide reconocer no sólo como necesaria, sino como legítima la diversidad y las especificidades de experiencias históricas diversas y de sus implicaciones para el conocimiento y para la acción. Pues se trata de crear estrategias innovadoras para relativizar en la materialidad y en la intersubjetividad de las relaciones sociales inducidas por el colonialismo, que atribuye a lo euro-norteamericano la calidad de medida y de referencia privilegiadas de la experiencia de toda la especie, que lleva a mirar todo desde esa perspectiva, que tiende a organizar la percepción del mundo según las categorías de procedencia occidental, consideradas como las únicas legítimamente válidas, y de ese modo condiciona al aymara a mirarse con ojos del "otro".

Sin embargo, ningún proceso de descentralización o identidad autonómica del Estado-nación puede ser pensado o planteado como un mero ensimismamiento en lo "departamental o regional", en lo "aborigen o étnico", etc.; parecen ignorar la especificidad de la actual experiencia histórico-cultural latinoamericana o boliviana en particular. Más bien esa tentación confunde la cuestión de identidad y autonomía aymara con la separación, con el aislamiento, con el enclaustramiento, o sólo en relación con la historia previa o local. Tampoco es cuestión de ocultarla en la apasionada estatalidad diárquica que no incluya/excluya a nadie, sino de considerarla como un proceso dinámico. Ha de plantearse, discutirse y elaborarse en referencia y a través de la cristalización de las relaciones que se producen, se reproducen y cambian en el proceso de globalización entre todos los miembros de la humanidad del mundo contemporáneo, que implica todo el problema del carácter y del sentido de una sociedad específica como la aymara. Tampoco se puede debatir el carácter autonómico aymara al margen de la necesidad de liberar las relaciones sociales de toda forma de dominación y de explotación. En suma, no es posible abordar esta problemática, y mucho menos resolverla de verdad, sino como una dimensión de un proyecto y de un proceso histórico de autoproducción democrática de la sociedad. En esa perspectiva, la descolonización de las relaciones de poder es un marco y un punto de partida de todo debate, de todo proyecto, de todo ejercicio de identidad histórica autónoma.

Las autonomías son un desafío para la construcción del Estado-nación. En Bolivia y en toda América Latina es todavía una cuestión abierta, en la cual es preciso reconocer tres problemas pendientes. En primer lugar, la colonialidad de las relaciones materiales de poder entre lo europeo y lo no europeo (principalmente lo aborigen, pero también lo de procedencia africana e inclusive asiática); en segundo lugar, la hegemonía del paradigma eurocéntrico en la perspectiva mental de nuestra sociedad y, por último, la manera eurocéntrica de plantear y abordar la cuestión nacional y sus proyectos de descentralización político-territorial o autonomías se contrarresta, sin duda, con un efectivo proceso histórico que debe ser asumido por las coaliciones sociales necesarias que integran el pueblo aymara con toda su vastedad y heterogeneidad. Tampoco pueden prescindir de instituciones de democracia directa como eficaces mecanismos de aglutinamiento y, al mismo tiempo, como cauce de un continuado proceso de democratización de la vida cotidiana. En esa perspectiva, tal vez no sea una coincidencia que la reciprocidad y la comunidad, como modos de libre asociación de individuos libres, sean ya las formas en las cuales el pueblo aymara tiende a organizar autonómicamente su existencia social.

Las autonomías departamentales incorporarán a los pueblos indígenas en el marco de los municipios indígenas. Si esto requiere un proceso de compatibilización en el ordenamiento territorial, modificación de mapas de delimitación territorial administrativa, para que el municipio indígena coincida con el de un *ayllu* en el occidente o con el de una tierra comunitaria de origen (TCO) en el oriente, hacerlo será potestad del gobierno departamental autónomo, con autorización y participación directa de los representantes de los pueblos originarios indígenas en la propia asamblea departamental. Por tanto, la autonomía municipal alcanzará a los pueblos indígenas en el marco de una conciliación de democracia representativa y participativa con usos y costumbres y de normas administrativas y fiscal-financieras públicas con los usos y costumbres. Sin embargo, vemos a un país que reclama acabar con el centralismo, más inclusión y mayor participación social reconociendo a los pueblos indígenas los mismos derechos para desarrollar una administración autónoma, sin desmembrar el Estado como Estado unitario.

La propuesta étnico-culturalista de las autonomías de García Linera puede ser disputada por Jean Piel y Aníbal Quijano, quienes desde la óptica de la teoría de la colonialidad, insisten en que el problema básico de las autonomías tiene que ver necesariamente con los que han gestado los Estados-nación entre 1817 y 1825. Estos actores fundamentaron en "su exclusividad jurídica" (su soberanía) y "su legitimidad arbitral" (su autoridad) en el área andina de aquella época. Son los descendientes de los españoles, llamados criollos, mestizos, blancos españoles, algunos mulatos y otros europeos que pugnaban con el dominio de la corona española. En el fondo, todos ellos querían en lo interno una autonomía política y administrativa, y en lo externo establecer relaciones comerciales y culturales con otras potencias coloniales como la anglosajona. En cambio, los sometidos (indios, negros y otros grupos resultantes de la mezcla biológica y cultural a lo largo de tres siglos de devastadora presencia europea) representaban entre el 80 y el 98% de la población. Éstos, que conformaban las comunidades o eran siervos, aparceros y peones de las haciendas, quedaban excluidos de cualquier régimen de libertad individual o colectiva, pues no había ni la más remota posibilidad de que los beneficios de este proceso se extendieran a ellos. Al contrario, con la República los criollos empezaron a aplicar las más severas formas de sometimiento de las mayorías al tributo, al trabajo forzado y al comercio de trata compulsivo (compra obligatoria por ejemplo de telas inglesas). Sin embargo, parte de los indios y negros fueron utilizados como carne de cañón en esa lucha independentista de la élite criolla, que según el autor apenas representaban el 10 y 15% de la población de América.

Las élites criollas que han gestado en diferentes regiones de América los llamados movimientos emancipadores (soldados e intelectuales) de los años 1820 son los que actualmente dirigen los destinos de las repúblicas latinoamericanas, ex colonias del imperio español. Mantienen una suerte de gobierno *de facto* frente a las mayorías que viven al margen de las decisiones y acciones políticas para el manejo de la cosa pública; sin embargo, esa reserva humana en su mayoría indígena es utilizada como contingente militar, como masa ignorante en las elecciones fraudulentas y manipuladas, como mano de obra barata en las minas y en las obras públicas. En cambio, jamás han dado a las comunidades y pueblos marginados oportunidades y condiciones de participación en las decisiones (nacionalismo sin nación).

5.8 José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano

Por los años 1930 el pensador peruano José Carlos Mariátegui, al reconocer el colonialismo interno planteó a las élites criollas dominantes la urgencia de "peruanizar al Perú" y "americanizar a las Américas". Pero Mariátegui no fue el único que exigía la descolonización de las Américas, sino que hay un vasto inventario de movimientos sociales y propuestas de importantes sectores de la intelectualidad latinoamericana. Como ejemplos recientes tenemos el movimiento Zapatista de Chiapas y el pedido muy concreto del pueblo boliviano sobre la necesidad de refundar el país a través de la Asamblea Constituyente, y tantas otras propuestas que están en marcha ante el desenfrenado colonialismo interno.

En el transcurso de la historia, el colonialismo interno ha ido transformándose o readecuándose a los paradigmas e hitos históricos de cada momento. En este sentido, la casta criolla dominante "etnocidarios" son a la vez altamente dependientes de la periferia de estilos de vida de quienes vienen promoviendo su desarrollo desde los centros de la cultura euro-norteamericana. A esta forma de vida el autor denomina *"realidad infranacional cosmopolitizada como algo incompletamente nacional"* y egoístamente regionalista y localista. Es decir que no hay un proyecto regional o continental capaz de establecer una perspectiva de desarrollo político sólido como país; sin embargo, las élites criollas en las esferas y relaciones internas y para mantenerse en el poder, en lo interno crean espacios de dominación, pero a la vez se someten a las esferas de dependencia de los núcleos de poder occidentales. A tal efecto han estructurado un sistema capaz de sostenerse en el tiempo ante las adversidades internas y externas. Para ello trabajan permanentemente por medio de equipos y fuerzas nucleadas en los planos intelectuales que producen ideas y fórmulas desde la perspectiva de la dominación, sus entes empresariales, sus burócratas, sus estamentos militares y policiales, sus partidos políticos y sus predicadores de la fe se mueven perversamente en esa dirección.

Como dice Quijano (1992), el Estado-nación se estableció en América Latina desde la violenta destrucción de las sociedades/culturas aborígenes por los invasores europeos, que impusieron su dominación colonial sobre los escombros de aquellas sociedades y sobre la

población sobreviviente, y de esa matriz fue emergiendo una nueva sociedad colonial, sin que eso implicara una pareja descolonización de las relaciones de poder de esa sociedad.

Esa relación actúa al mismo tiempo en la materialidad y en la intersubjetividad de las relaciones sociales; su producto y su expresión fundamental es el eurocentrismo: una perspectiva que atribuye a lo europeo la calidad de medida y de referencia privilegiadas de la experiencia de toda la especie, que lleva a mirar todo desde esa ubicación, que tiende a organizar la percepción del mundo según las categorías de procedencia europea consideradas como únicas legítimamente válidas, que, de ese modo condiciona al dominado a mirarse con el ojo del dominador.

En América Latina el eurocentrismo mantiene aún su hegemonía en la orientación de la perspectiva cognoscitiva y cultural, ciertamente de las clases dominantes y medias ante todo, incluidos sus grupos intelectuales, pero también entre buena parte de los dominados. Y sus implicancias en nuestra historia son trágicas.

En primer término, esa dialéctica entre lo europeo y lo no europeo bajo el manto del eurocentrismo ha llevado a una percepción de nuestra historia como una unidad rota en dos partes: una preeuropea y otra europea; no como etapas de una misma historia, o no una como la prehistoria de la otra.

5.9 Intraculturalidad

La intraculturalidad en educación consiste en aportar desde la educación a la construcción de comunidades de ciudadanos y ciudadanas, partiendo del fortalecimiento de las identidades individuales y colectivas, de modo que se acepten y enriquezcan en un plano de equidad e igualdad de oportunidades, para desarrollar proyectos colectivos que velen por el bien común. En este proceso, es necesario asumir que la intraculturalidad es una decisión histórica que implica voluntad política, movilización y organización de cada grupo cultural buscando fines comunes, situación que exige una práctica coherente con esos objetivos y una ética de respeto a las diferencias para la convivencia humana.

José Mario Illescas sostiene que la intraculturalidad es la recuperación, afirmación y recreación de la identidad y la vida, así como la religión de una comunidad o un pueblo, de manera que es preciso transportarla al imaginario colectivo y reafirmarla como propia y como válida (Illescas 2005). La intraculturalidad va de la mano con la interculturalidad y debe ser concebida sólo en esta forma; de otra manera es excluyente, porque reafirma una cultura (*ibid.*).

Por otra parte, Gonzáles sostiene que la intraculturalidad se expresa en las formas de concepción de la vida, de la pareja, el *chachawarmi*, la *mama t'alla* y las formas de expresión que asume en la familia y la sociedad (Gonzáles 2006).

La educación como una forma de expresión ideológica debe sublimarse en religión y filosofía y convertir la intraculturalidad en una especie de sostén interno en la comunidad y en el individuo, que ya no será individuo sino individuo comunitario.

En las modalidades sociales y económicas que asume la intraculturalidad se expresa en el *suma qamaña*, pero no idealizado, no como armonía pura, sino como armonía resultado de la violencia y del encuentro de los hombres y mujeres, de los varones de la comunidad y de la forma de comprensión global de la sociedad, de los pueblos indígenas reunido en el Abya Yala (Illescas 2006, Gonzáles 2006).

La intraculturalidad es el Abya Yala, es la forma de vida entre originarios, entre propios libres, entre hombres que comulgan con la naturaleza y la sociedad se enfrasca y empapa de ello (Illescas 2006, Gonzáles 2006). La intraculturalidad debe entenderse como un conjunto de creencias, de formas de vida, de formas de entender la comunidad y, por ende, de imponerse sobre el individuo para que la comunidad prevalezca.

Finalmente, la intraculturalidad es una forma de ver el mundo, de vivir la vida, de religión y de filosofía, concebible en los medios de la naturaleza y la cosmovisión aymara o de cualquier pueblo indígena compenetrado de su naturaleza (Illescas 2006, Gonzáles 2006).

5.10 Plurinacionalidad

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de la reelaboración normativa del concepto de nación y de los argumentos en pro del relieve de la nación en la teoría de la democracia? En primer lugar, y habida cuenta de la relevancia de la nación como contexto de elección, vínculo de solidaridad para la justicia social y confianza en las instituciones y otros ciudadanos, la teoría normativa que nos ocupa rechaza la heredada fórmula del Estado-nación y su corolario histórico: las políticas de *supresión* de la diferencia nacional. Esto es, descalifica normativamente las políticas y los diseños institucionales *nacionalizadores* (Brubaker) o *etnocráticos* (Stavenhagen) concebidos para eliminar de raíz el problema de la diversidad subnacional en el seno de los Estados, con objeto de unificar étnico-culturalmente un territorio en beneficio de la mayoría. Y ello no sólo en los casos extremos de *limpieza étnica* o *genocidio*, sino también en aquellas prácticas institucionales y políticas públicas implementadas precisamente desde justificaciones liberales y democráticas, como la in*tegración* y la *asimilación*, que son las que nos ocuparán en primer lugar.

En efecto, éstas últimas constituían hasta los años setenta del siglo XX las estrategias indiscutidas para resolver los problemas subnacionales y de minorías en los Estados democráticos. Se trata en ambos casos de políticas *individualistas*, en las que la ausencia o reducción de derechos colectivos para las minorías nacionales busca proporcionar incentivos selectivos, positivos y negativos, para lograr que los ciudadanos de esas minorías abandonen los vínculos nacionales propios y adopten la lengua, la cultura, la narrativa histórica y el imaginario mítico-simbólico de la nación mayoritaria en el seno del Estado. Mediante prohibiciones del uso de la lengua vernácula o ventajas comerciales o administrativas a la socialización en la cultura dominante, se busca crear una identidad colectiva común de ámbito estatal, suprimiendo o minimizando las diferencias subnacionales, incentivando el abandono de la propia cultura y autonomía social de los grupos minoritarios como precio que deben pagar por integrarse de pleno derecho en la cultura oficial estatal. Como ya hemos visto, todo proceso de construcción estatal devenía, mediante esta lógica, simultáneamente en un proceso de construcción (uni)nacional. Así, la alternativa que el Estado liberal, mediante la fusión de fronteras polí-

ticas y fronteras culturales postula para los ciudadanos de las culturas minoritarias, era terminante: o asimilación en la cultura mayoritaria y disfrute de los derechos de ciudadanía igual o una ciudadanía parcial, demediada, donde la pertenencia cultural y lingüística minoritaria, excluida del espacio público, tenía que mantenerse en los límites de la estricta privacidad. Ahora bien, en las sociedades industrializadas modernas resulta prácticamente imposible la supervivencia de una lengua y una cultura sin acceso a la vida pública conformada en torno a las instituciones económicas, políticas y educativas. Su destino ante las presiones derivadas de la formación requerida y el acceso en igualdad de oportunidades al mercado de trabajo es la mera supervivencia ritual elitista, o la marginación social en guetos urbanos o comunidades rurales aisladas (Kymlicka 1996).

Ahora bien, dependiendo de la intensidad de estas estrategias se presentan dos variantes: por un lado, las políticas de *asimilación* propiamente dichas, que tienen como objetivo explícito la eliminación progresiva o desactivación política de las diferencias nacionales interiores, con vistas a la creación de una *identidad étnico-cultural* común ("nacionalismo") para el Estado; por otro lado, las políticas de *integración*, dirigidas a la creación de una identidad cívica compartida ("patriotismo") que fundamente las condiciones de libertad, igualdad y participación de la ciudadanía.

Ya hemos visto cómo la argumentación del nacionalismo liberal y democrático partía precisamente de la negación de la distinción clásica entre nación "cívica" y nación "étnica" en razón de que toda nación cívica posee un componente cultural, y toda política étnica tiene un componente de definición de los términos de la ciudadanía. Esto no elimina las diferencias importantes entre las políticas de integracionismo y asimilacionismo: si bien ambas se diseñan explícita o implícitamente desde la perspectiva de un Estado-nación monocultural, nos encontramos ante una diferencia de grado más que una diferencia cualitativa.

Las políticas *asimilacionistas* persiguen explícitamente la creación de un nacionalismo de Estado, la imposición de una identidad étnico-cultural —la de la nación mayoritaria— con carácter exclusivo, destruyendo la posibilidad de desarrollo autónomo de las minorías na-

cionales interiores. Estas políticas mayoritarias pueden sintetizarse en cuatro ámbitos fundamentales de actuación:

- en el ámbito *cultural*: imposición de una única lengua oficial en el sistema educativo, la administración, los medios de comunicación e incluso en las actividades privadas (comercio, banca, publicidad, etc.);
- en el ámbito *político*: sobrerepresentación directa o indirecta de la identidad cultural dominante como criterio de mérito para el ingreso en la vida público-administrativa;
- en el ámbito *jurídico*: imposición del derecho privado, civil y mercantil, instituciones, prácticas y convenciones de la nación mayoritaria;
- en el ámbito *económico*: trato preferencial de intereses, empresas, subvenciones y privatizaciones en favor de las élites integradas en la comunidad mayoritaria.

Los partidarios del nacionalismo liberal califican estas políticas como normativamente injustificables, aduciendo los siguientes argumentos:

- la ya vista falacia es/debe que subyace a su justificación liberal, es decir, que no puede inferirse su deber ser, su justificación moral, del hecho de que el Estado-nación se halla construido históricamente mediante políticas de asimilación;
- que las políticas de exclusión de las minorías suponen la destrucción sistemática de los contextos culturales, sociales y políticos de decisión que enraízan el ejercicio de la autonomía en particulares mundos de sentido.

Las políticas *integracionistas*, por su parte, favorecen medidas tendentes a reducir las diferencias políticas y económicas entre los ciudadanos pertenecientes a las comunidades presentes, mediante mecanismos de solidaridad y redistribución, socialización en una lengua común y similares hábitos cívicos, así como en aras de evitar la segregación en política de vivienda, educación o trabajo. Pero todo ello en el marco de una concepción de los derechos individuales, asumiendo la neutralidad estatal en materia cultural y la desatención

institucional (*benign neglect*) de las diferencias lingüístico-culturales, y la descalificación del reconocimiento de derechos de grupo como un obstáculo adicional a las políticas de igualdad. En este sentido se rechaza primero el trato especial a las minorías, incluidas la discriminación positiva o las cuotas, privilegiando los criterios de mérito e igualdad de oportunidades, y segundo, el autogobierno sobre la base de existencia de minorías nacionales, de tal suerte que incluso en fórmulas federales se conciben como unitarias; esto es, territoriales y simétricas, en lugar de multinacionales y asimétricas.

Los argumentos contrarios al integracionismo de los participantes en el nacionalismo liberal son de dos tipos. En primer lugar, frente al criterio de *mérito*, se alega que la neutralidad y la imparcialidad propicia a menudo la universalización subrepticia de lo particular. Esto es, los criterios de evaluación "objetivos" necesariamente conllevan implicaciones normativas, culturales y lingüísticas que les impiden ser neutrales respecto a los grupos. Estos criterios suelen llevar implícitos prejuicios sobre estilos de vida, usos lingüísticos y acentos, conducta de estereotipos, etc., que favorecen a la mayoría nacional (Taylor 1993 cita a Young 2000: 345). En segundo lugar, frente al argumento de que la *igualdad* precisa Estados unitarios o federales territoriales y simétricos, el nacionalismo liberal apunta a la necesidad de superar la ecuación Estado-nación, tanto *desde* el Estado (Estado nacionalizador y asimilacionista), de la mano de Estados plurinacionales solidarios, cuanto *contra* el Estado-nación, superando la óptica secesionista y el aislacionismo de nuevos Estados independientes. Veamos esta dimensión con algún detalle.

El problema fundamental que tuvieron que afrontar los participantes en el debate del nacionalismo liberal fue la ideología especular de los nacionalismos sin Estado, que mimetizaban el principio de las nacionalidades y reproducían así, a menor escala territorial, la normativamente insostenible lógica del Estado-nación. La autodenominación misma de "naciones sin Estado" apunta inequívocamente a que se reivindicaban los mismos procesos nacionalizadores del principio de que cada Estado soberano debe albergar una sola nación, lo que justificaba las políticas asimilacionistas; se pasaba al principio de que cada nación tiene derecho a su propio Estado soberano. Esto implicaba, empero, mantener incólume la lógica subyacente:

- la vinculación del Estado soberano con una única nación
- el carácter monocultural de los nuevos Estados-nación
- su conversión en Estados nacionales al servicio de una cultura antes minoritaria y, tras la adquisición del autogobierno mayoritario.

Contra este argumento se ha dirigido cuatro críticas fundamentales: i) las naciones no son categorías naturales sino el producto de las políticas y regulaciones institucionales y culturales de los Estados; ii) la imposibilidad e indeseabilidad, en cuanto factor generador de una espiral violencia, de que todas las potenciales naciones culturalmente definidas dispongan de territorios para construir Estados independientes; iii) la consideración de que todas las fronteras son arbitrarias y contienen en su interior mayorías y minorías, poblaciones mixtas y múltiples identidades individuales, y iv) la valoración normativamente positiva de la convivencia plural, pacífica y enriquecedora de varias naciones en el seno de un mismo Estado frente al tan indeseable como imposible ideal de correspondencia pura de naciones y Estados.

Los participantes en el debate han proseguido a estos efectos en dos líneas argumentales: i) mantener la correspondencia de Estado y nación, de fronteras políticas y culturales, como horizonte normativo último, pero reforzando de modo drástico las exigencias normativas de la secesión (Miller 1995, Moore 1997); ii) abandonar directamente la teoría del *derecho unilateral* de las naciones a la autodeterminación y la secesión, y su reemplazo por formulaciones varias de lo que podríamos sintetizar como *derecho al autogobierno y al gobierno compartido* (Habermas 2003, Maiz 2004, Caminal 2002).

Detengámonos muy brevemente en ambos argumentos. Existen tres grandes grupos de teorías normativas de secesión: i) teorías de la *elección*, que requieren solamente que una mayoría territorialmente concentrada exprese un deseo de secesión mediante referéndum o plebiscito; ii) teorías del *derecho de autodeterminación*, que justifican la secesión en términos de identidad y autonomía colectiva, considerando a las naciones como comunidades morales generadoras de obligaciones y derechos; iii) teorías de *causa justa*, que suponen, más allá

de la mera agregación de preferencias individuales, la presencia continuada de opresión, discriminación e inviabilidad de la convivencia. A la luz de la evolución de la argumentación del nacionalismo liberal, las dos primeras teorías presentan graves problemas: la primera es rechazable por individualista y banal, en cuanto postula la aplicación de un criterio mayoritario de agregación de preferencias al problema de la delimitación del *demos*, que deja sin resolver la titularidad del sujeto de secesión; la segunda, por exceso de comunitarismo, pues resulta deudora de un concepto fuerte de la nación, ora como comunidad moral de obligación antipluralista, ora como comunidad de origen ancestral que se impone como evidencia "natural" indiscutida a la voluntad política plural de los ciudadanos. Así, la discusión se ubica en el ámbito de las teorías de la causa justa: la secesión deja de constituir un *derecho* para convertirse en *tolerancia* de un último recurso, negociado entre todas las partes implicadas políticamente, en razón del fracaso de la acomodación multinacional en el seno de un mismo Estado democrático. De este modo, se pasaría de considerar a las federaciones multinacionales como solución subóptima frente a la secesión, de la mano de un supuesto derecho universal y unilateral de autodeterminación a su consideración normativamente residual y su reemplazo por un más plausible derecho de autogobierno en el seno de fórmulas negociadas de unidad y diversidad.

En efecto: del concepto de nación como *comunidad política* integrada por mayorías minorías y ciudadanos singulares, y de la fundamentación *relacional* de la obligación ético-política, se deriva la superioridad normativa de los Estados multinacionales democráticamente institucionalizados mediante acomodación. Así, el derecho de autodeterminación se considera deudor de un insostenible concepto de libertad entendida como *no interferencia*, lo que presupone que los actores colectivos son independientes unos de otros, salvo en caso de que decidan entrar en intercambio o relación. Por el contrario, si se considera que los pueblos y las naciones son a menudo interdependientes, y la constitución de los mismos tiene lugar mediante la interacción recíproca, un concepto de libertad como *no dominación* y empoderamiento (Maiz 2004) implica que las naciones no pueden ignorar las demandas e intereses de otras cuando sus decisiones les afecten. Esto es, en cuanto otras naciones resultan afectadas por las decisiones de autodeterminación, aquéllas poseen un legítimo derecho a

que sus intereses y perspectivas sean tenidos en cuenta, incluso cuando estén fuera de la jurisdicción del gobierno que inicia el proceso. Esto requiere la negociabilidad del proceso, el diseño de procedimientos que permitan abordar los conflictos y la imposibilidad última de reconocer un derecho unilateral de autodeterminación. En síntesis: salvo en caso de fracaso de la convivencia multinacional, las minorías nacionales poseen una obligación normativa de mantener la convivencia en el seno del Estado, siempre que en éste exista reconocimiento y garantías constitucionales de su autogobierno sustantivo y negociado, y no se violen los términos del acuerdo por parte de la mayoría (Maiz 2004).

Esto nos conduce a la última cuestión que debemos tratar: ¿cuál es la fórmula más adecuada para institucionalizar democráticamente la acomodación en los Estados multinacionales? Tradicionalmente se presentan dos modelos alternativos a estos efectos: consociativismo y federalismo multinacional. La *democracia consociativa* consiste en un arreglo institucional contramayoritario para la viabilidad política de sociedades segmentadas. Su objetivo es introducir elementos de representación e implicación de las diferentes minorías en las decisiones estatales mediante cuatro rasgos bien conocidos (Lijphart 1998):

- gobierno de gran coalición que incorpore a representantes de los principales grupos presentes en el país;
- veto mutuo o gobierno de mayoría concurrente en asuntos de relieve y en especial en lo que atañe a la reforma constitucional, para salvaguardar los intereses de las diferentes unidades consociadas;
- proporcionalidad en el reclutamiento de élites y funcionarios, en la distribución de fondos públicos y subvenciones, así como en los procesos de toma de decisión;
- autogobierno para las unidades consociadas en decisiones que afectan a sus asuntos internos.

Los problemas normativos que plantea el consociativismo, desde la argumentación del nacionalismo liberal, es que a pesar de haber constituido en principio una política de reconocimiento y acomoda-

ción de la pluralidad nacional o étnica, rompiendo así con la ecuación del Estado nacional (un Estado = una nación = una cultura), posee algunas características que lo hacen problemático como modelo principal de acomodación. Primero, presupone que las diferencias nacionales y étnicas son datos objetivos y territorialmente delimitados, con lo que tiende a congelar la configuración interna de las comunidades en su tradición, cultura, gobierno y sistema de dominación tradicionales, reforzándolos incluso mediante su capacidad de representación en las decisiones del Estado. Se perpetúan así, en comunidades indígenas o en grupos de emigrantes, los rasgos más tradicionales, autoritarios y patriarcales del sistema de dominación de las comunidades consociadas. Segundo, es elitista por definición, pues integra a los representantes de los grupos, privilegiando la posición de las autoridades y las desigualdades políticas tradicionales de clase, familia y género, desatendiendo la dimensión competitiva y el control democrático, así como la incorporación de una ciudadanía políticamente activa y autoorganizada. Tercero, la posibilidad de bloqueo por las minorías genera inestabilidad estructural, a lo que debe añadirse la proclividad a políticas de busca de rentas en el sector público y mecanismos clientelares de distribución de recursos e intercambio de votos por favores.

Todas estas razones refuerzan la convicción de que la democracia consociativa no es el modelo normativamente adecuado para institucionalizar la multinacionalidad democráticamente y de una manera dinámica, si bien puede emplearse como complemento de un modelo federal, matizándolo con la provisión de derechos culturales no territoriales o protecciones especiales y exenciones a determinados grupos, en una perspectiva de corrección multicultural del federalismo pluralista.

Este último, el federalismo multinacional o pluralista, emerge como alternativa al federalismo territorial o unitario —normativamente injustificable en un contexto de diversidad nacionalitaria, en cuanto nacionalizador y etnocrático—, y se ajusta mucho mejor a los requerimientos del nacionalismo liberal y democrático (Kymlicka 2003, Maiz 2004, Caminal 2002). Las razones de su superioridad normativa son de peso: i) el federalismo es un proceso basado en la *negociación* y el *acuerdo*, susceptible de arreglos diversos en interés de los actores co-

lectivos presentes; ii) es un arreglo además *horizontal*, que no supone superioridad alguna, pero sí el abandono de la atribución unilateral de la soberanía en aras de una *soberanía compartida*; iii) el federalismo multinacional implica *unidad y diversidad*: un proyecto de convivencia común desde el pluralismo cultural y la diversidad, tanto en el conjunto de la federación como en el interior —y éste es un aspecto que conviene subrayar— de los propios Estados federados; iv) el federalismo pluralista articula de modo indisoluble *autogobierno y gobierno compartido*: altos niveles de autogobierno se combinan, así, con la implicación de las unidades federadas en las decisiones centrales, mediante órganos de participación y deliberación *multilaterales*; v) lo cual se traduce, en fin, en un proyecto de solidaridad e igualdad interterritorial que fundamenta la cohesión social y la igualdad, manteniendo, empero, la diferencia multinacional.

Por todas estas razones, la reflexión del nacionalismo democrático contempla, frente a la lógica estatalista (desde el Estado-nación o contra él), la pluralidad de soluciones *asimétricas* (en cuanto ajustadas a la heterogeneidad) del federalismo multinacional, como la más adecuada fórmula institucional de acomodación de la pluralidad nacionalitaria en democracias justas y viables.

5.11 Xavier Albó y Franz Barrios

En un texto de reciente publicación, Albó y Barrios (2007) señalan que, en el punto de partida actual, esta consciencia étnica y de formar una unidad "regional" no siempre es suficientemente sólida, aunque no le faltan dirigentes interesantes, como se ha podido comprobar desde la instalación del nuevo Gobierno en enero de 2006. Por tanto, estos posibles avances hacia territorios étnicos mayores, y de ahí hacia el Estado plurinacional, deberá verse todavía en muchos casos como una meta dentro de un proceso. Lo importante es que nuestra idea de plurinacionalidad es posible aunque las naciones originarias no se expresaran en un solo molde territorial que las contenga. En términos del manejo propio y relativamente autónomo de territorios propios de un nivel superior al municipal, habrá que ponderar de manera realista la viabilidad de cada caso (Albó y Barrios 2007).

Sobre esta base, ambos autores proponen[18]:

> A menos que haya suficiente esperanza de un buen funcionamiento de la unidad propuesta en vista de experiencias previas exitosas, una estrategia razonable alternativa hacia territorios étnicos mayores podría ser:
>
> a) Empezar con mancomunidades espaciales de municipios más afines, a las que puede darse también el nombre de "regiones".
>
> b) Si resultan eficientes y estables, irles dando mayores competencias como unidades territoriales originarias que no deben equipararse necesariamente a las ya existentes (departamento, provincia o municipio, como en la propuesta 23), pueden llamarse "región", "nación étnica" o lo que en cada caso resulte más apropiado.
>
> c) A medida que se vaya ganando experiencia en estas agrupaciones supra-municipales, tampoco habrá que descartar ajustes hacia nuevas delimitaciones, fusiones o agrupamientos (*ibid.*).

Estos autores consideran que se debe reconocer el tributo indígena a las instancias estatales ya existentes (*ibid.*). Asimismo, que se debe "agruparlos a todos ellos en una categoría específica llamada entidad territorial indígena cuyo rasgo definitorio fundamental sea cabalmente el hecho de ser indígena, es decir, aymara, quechua, guaraní, etc. o incluso multiétnica, y tener además la cualidad de ser una jurisdicción territorial" (*ibid.*).

Para ambos autores, "El hecho de que además estas entidades territoriales indígenas se equiparen o no a un departamento, provincia, municipio, a un simple distrito administrativo o a ninguno de ellos, sería algo posterior, que podría tener ciertas consecuencias operativas en términos de competencias pero que no condicionaría esa especificidad propia del ser indígena" (*ibid.*).

En el texto se define que "una *entidad territorial indígena* es aquella jurisdicción territorial de cualquier tamaño, caracterizada por el ca-

---

18 Los autores plantean varias propuestas para el cambio de Bolivia en la Constituyente. La propuesta referida al tema de la plurinacionalidad es la N° 25, que se transcribe a continuación.

rácter indígena de su población y la forma en que se organiza internamente de acuerdo a los rasgos distintivos de esta población, con los márgenes de autonomía necesarios para ello, puede además homologarse a otros niveles territoriales del Estado, según su tamaño, y tener también, por tanto, las competencias y responsabilidades propias del correspondiente nivel" (*ibid.*).

Capítulo II

Las propuestas de descentralización del Estado boliviano

1. Tipos de autonomía como formas de descentralización del Estado boliviano

La actual Constitución Política del Estado reconoce dos tipos de autonomía: la municipal y la universitaria. La autonomía municipal es lo que se podría denominar una autonomía moderada, entendiéndola como una delimitación de competencias, pero, al mismo tiempo, de sometimiento y de condicionamiento de las normas y políticas municipales a las normas y políticas nacionales. La autonomía universitaria, en cambio, es más amplia, pues tiene mayores facultades para establecer normas y políticas en el ámbito de su jurisdicción y competencia, por ejemplo, en materia electoral, financiera y de aplicación de sanciones (justicia).

En Bolivia, las actuales propuestas de descentralización basadas en el concepto de autonomía se pueden clasificar en tres grandes grupos: autonomías departamentales, autonomías regionales y autonomías indígenas. En todo caso, lo que corresponde a este documento es explicar brevemente en qué consisten los tres tipos de autonomía en debate.

Las autonomías departamentales: consisten en la constitución de un gobierno departamental sobre la base de los actuales nueve departamentos de Bolivia, con un gobernador departamental como cabeza del poder ejecutivo departamental y una asamblea departamental como cabeza del poder legislativo departamental. Se tiene una descentralización fiscal financiera que transfiere recursos para atender las competencias que serán transferidas a estas autonomías. La norma máxima de las autonomías departamentales es el estatuto auto-

nómico departamental, que debe ser aprobado por referéndum departamental y refrendado por ley de la república.

La propuesta autonómica define cuáles son las competencias que deben asumir los gobiernos departamentales autónomos. Para el ejercicio de estas competencias plantea la siguiente distribución de la recaudación de los impuestos nacionales: un tercio en favor del Gobierno nacional; un 20% distribuido, por población, entre todos los gobiernos municipales de Bolivia; un 5% para todas las universidades públicas distribuido por indicadores de población estudiantil y número de facultades y/o carreras profesionales; un 10% para un fondo de compensación departamental destinado a compensar a los departamentos con baja capacidad recaudatoria fiscal y a los departamentos con altos índices de pobreza; finalmente, un 31,67% para los gobiernos departamentales autónomos. La propuesta proviene de varias instituciones del departamento de Santa Cruz, liderizadas por el Comité Cívico pro Santa Cruz.

Las autonomías regionales: parten de una reconfiguración territorial que será definida por la Asamblea Constituyente. Hay propuestas de constituir tres regiones, cinco regiones, ocho regiones e incluso 36 y 45 regiones. Todas estas propuestas provienen de organismos del Gobierno, como el Viceministerio de Descentralización, el Ministerio de la Presidencia, la Representación Presidencial para las autonomías y la Asamblea Constituyente (REPAC) y otras instancias gubernamentales.

Las formas que asumirían estas autonomías van desde la constitución de nuevos territorios con un gobierno regional hasta propuestas que se limitan a una desconcentración o simple descentralización administrativa sin llegar a una descentralización política. Esto implica que la autonomía regional no tendría capacidad legislativa de establecer normas y políticas en el ámbito de su jurisdicción y competencias, y se limitaría a administrar las competencias y recursos que le vayan a ser transferidas. Otras propuestas plantean un reconocimiento de autoridades originarias, como una combinación de la autonomía regional con la indígena.

Las autonomías indígenas: se fundamentan en tres tipos de territorialidad, según la propuesta: unas plantean las tierras comunitarias

de origen (TCO) como punto de partida; otras prefieren basarse en territorios indígenas por definirse conjuntamente con los propios pueblos indígenas; otras consideran que la autonomía indígena debería tomar como base el municipio indígena o la mancomunidad de éstos. En este tipo de autonomía se deben considerar los usos y costumbres como la base de su normativa; de manera similar, la rotación de cargos y las formas de conciliar la autoridad originaria con la autoridad estatal en unos casos, o de someter la autoridad estatal a la autoridad originaria (que puede ser individual o colectiva, un *mallku* o un cabildo de amautas, por ejemplo, dependiendo de la comunidad o pueblo indígena).

Esto podría provocar algún grado de dificultad, ya que se privilegia el control social basado en usos y costumbres sobre el control gubernamental. En tal caso, lo máximo que se puede pretender es que la descentralización del control gubernamental se adecue en cada autonomía indígena a las normas de usos y costumbres de cada pueblo indígena en un proceso de compatibilización. Asimismo, no hay que perder de vista que este tipo de autonomía, a diferencia de la autonomía regional, es una descentralización política antes que administrativa y adquiere connotaciones de mayor plenitud. Es más difícil que se dé una autonomía indígena moderada por el tema normativo que le otorga plenitud en su forma de operación y de autogobierno.

Finalmente, se debe considerar que las formas de compatibilización de la autonomía indígena con otros tipos de autonomía se reducen a la posibilidad de jerarquizar unas sobre otras. Esto supone que la autonomía indígena se someta al estatuto departamental de una autonomía departamental, y los reglamentos de una autonomía regional al estatuto departamental autonómico, como una vía para restituir la pirámide de Kelsen y lograr que el control gubernamental se relacione de manera jerárquica con formas de control social o del mismo control gubernamental a nivel subnacional.

Todas estas autonomías, según el grado de descentralización con el que se desarrollen, pueden ser plenas o moderadas. Se entiende por autonomías plenas las que desarrollan una forma de descentralización política administrativa, con funciones legislativas, con autoridades elegidas y legítimamente constituidas, encuadradas en la Cons-

titución Política del Estado, con transferencia plena de competencias y recursos.

Autonomías moderadas son las que desarrollan formas de descentralización administrativa y ciertos grados de legitimación de las autoridades constituidas y con capacidad legislativa restringida, encuadrada en la Constitución Política del Estado y en modalidades combinadas o mixtas de desconcentración o delegación de competencias y recursos.

2. Propuestas de autonomía hacia la Asamblea Constituyente

2.1 Autonomías departamentales

Sobre la base de los documentos producidos en Santa Cruz, bajo el patrocinio del Comité Cívico de Santa Cruz (Galindo 2005), estamos en condiciones de afirmar que la propuesta de autonomías departamentales tiene los siguientes contenidos:

- El concepto fundamental de la propuesta es que el Poder Ejecutivo se descentraliza administrativa y políticamente.
- Un régimen de autonomías supone una descentralización político-administrativa, lo que implica la elección de la autoridad gubernamental principal de este nivel departamental, la adopción de competencias normativas, la definición de políticas públicas y de fiscalización y la generación y administración de sus recursos. La autonomía recauda y administra los impuestos nacionales, transfiriendo la porción correspondiente al nivel nacional, y recauda, administra y fiscaliza los impuestos departamentales.

La autonomía departamental debe satisfacer las siguientes condiciones:

- Especificación de las funciones y competencias que deberán ser transferidas.
- Delimitación exacta de jurisdicciones y territorios.
- Delimitación clara entre autonomía en materia de gastos y autonomía de las funciones.

- Sistema de financiamiento descentralizado, con normas generales bien definidas.
- Adecuación y fortalecimiento de las finanzas departamentales.
- Elección de un régimen tributario adecuado, que implica separación de impuestos por nivel de gobierno y jurisdicción, repartición de impuestos por jurisdicción, imposición de sobretasas definidas.
- Sistema mixto en materia de patrimonio del Estado, inmuebles y gravámenes secundarios.
- Nivelación de las diferencias en materia de ingresos interlocales e interdepartamentales mediante el uso de las transferencias.
- Internalización de las externalidades inevitables.
- Transparencia de las interacciones normativas y mantenimiento de la responsabilidad política.
- Mejoramiento de las capacidades institucionales de gestión de los gobiernos departamentales.

Para ello, es preciso contar con la legalidad y legitimidad que confieren la Constitución Política del Estado y los estatutos autonómicos, y con la elección de autoridades departamentales autónomas. De allí surgen las instituciones, las normas, la administración y fiscalización, con recursos autónomos propios. El estatuto de las autonomías departamentales debe empezar por señalar el origen de su existencia y su pertenencia al Estado-nación.

El estatuto de las autonomías departamentales debe ser aprobado mediante sufragio por el pueblo. También puede ser "otorgado" por el Estado, por ejemplo, en caso de requerirse una ley. Si el poder legislativo departamental tiene menos facultades de modificación, será un estatuto "pactado" entre el departamento y el Estado.

El estatuto debe además regir sobre competencias, que pueden ser:

- propias
- ajenas o delegadas por la Administración nacional
- control de políticas públicas nacionales y departamentales

- control de legalidad de normas y reglamentos nacionales y departamentales
- acciones voluntarias y obligatorias[1].

La propuesta de autonomías departamentales puede sintetizarse en los siguientes puntos:

- El modelo de autonomías departamentales prevé la constitución de gobiernos departamentales autónomos.
- El gobernador departamental debe ser elegido por voto directo.
- La asamblea departamental es el órgano legislativo, normativo y fiscalizador del departamento autónomo, elegido también por voto directo.
- Los departamentos optan voluntariamente por una autonomía, mediante referéndum que muestre que la mayoría de la población desea ese régimen.
- El proceso puede ser de una sola vez o gradual, con transferencia de competencias y los correspondientes recursos.
- El proceso de autonomización es asimétrico por la gradualidad, por cuanto se autonomizan sólo los departamentos que aprobaron en su referéndum la adopción del modelo. Asimismo, la gradualidad se da en términos del número de competencias asumidas y transferidas.
- El gobierno departamental autónomo tiene capacidad de legislar y aprobar normas y políticas para las competencias que se le transfieren y asume.
- Las políticas departamentales deben ser coordinadas con las políticas nacionales.
- Las normas departamentales se sujetan a la Constitución Política del Estado (CPE).

---

1 Esto es especialmente válido para programas nacionales, que por razones de economías de escala o técnicas, se deben aplicar de manera general. Por ejemplo, algunos programas de vacunación, con la finalidad de lograr la mayor cobertura posible.

- Los recursos naturales son competencia departamental, en su política y normativa en el marco de la CPE.

2.2 Autonomías indígenas

A continuación exponemos la propuesta del Vicepresidente Álvaro García Linera y la propuesta de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia[2].

2.2.1 La propuesta de Álvaro García Linera

Esta propuesta se plantea en los siguientes términos (García Linera 2004a): toda descentralización es una forma de reconfiguración del espacio estatal en subespacios orgánicos en los que se redistribuye determinados volúmenes del capital estatal y burocrático —volúmenes y tasas de conversión de capitales económicos, capitales políticos, capitales simbólicos, capitales sociales y jurídicos (Bourdieu 1997)—, estableciéndose las reglas, los mecanismos y acciones legítimas por medio de las cuales los distintos sujetos sociales, individuales y colectivos pueden disputar la estructura del campo de fuerzas en ese subespacio. Esto es, la adquisición, control, monopolio y redistribución de esos capitales. Los distintos tipos de descentralización pueden ser resultado de presiones de élites o grupos de presión local o regional que exigen esta redistribución regulada del capital estatal-burocrático que permita la consagración y la ampliación de poderes políticos o económicos previamente adquiridos en el ámbito local por esas élites (Roca 1991). También pueden ser reconfiguraciones estatales y verticalmente inducidas desde arriba de la distribución local o regional de poderes, a partir de la cual, las élites locales pueden renovarse, ser sustituidas por otras o recomponerse (Bourdieu 1997).

Ante el reconocimiento de identidades étnicas, culturales y lingüísticas en la mayor parte de su territorio y abarcando la mayor parte de su población, hay varias alternativas de acción. La primera es negar o asimilar un reconocimiento de esta diversidad, pero trazar

2 Esta propuesta se denomina "Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas" (ANOIOCCB 2006).

políticas de extinción, ya sea vía la exclusión coercitiva de esas identidades o por medio de su devaluación simbólica, que empujen a estrategias de autonegación étnica. En términos estrictos, ésta es la política estatal aplicada durante los últimos 100 años, con algunas variantes "blandas" en la última década, pero cuyo resultado es una constante reconstitución de las identidades excluidas y el surgimiento de proyectos indianistas secesionistas respecto del Estado boliviano (García Linera 2004a).

Otra opción es el potenciamiento de proyectos de autonomía nacional indígena que pudieran dar lugar a la formación de nuevos Estados de composición mayoritariamente indígena. En el caso de los aymarahablantes, es decir, la comunidad cultural que mayor trabajo político de concientización étnica ha realizado en las últimas décadas, ha dado lugar a un cuerpo político nacionalitario, además de presentar una potencial densidad demográfica como para hacer viables estas propuestas de autodeterminación política. Este tipo de programas políticos se han revitalizado en los últimos años, especialmente en la región aymara, y marcan una pauta de diferenciación radical con el resto de los movimientos indígenas del continente. Este desarrollo no debiera extrañarnos, pues en el fondo una nacionalidad es una etnicidad desterritorializada o, si se prefiere, una nación es una etnia exitosamente identificada con un territorio (Oommen 1997) a través de la conformación de un régimen político de soberanía estatal sobre la misma. La diferencia entre una etnia y una nación radica únicamente en que la última ha emprendido un proceso de estructuración de una comunidad política institucionalizada por medio de un régimen de Estado. Cuando una etnia se autonomiza de un sistema de dominación deviene en nación, y el conjunto de luchas y reclamos indígenas desplegados en las décadas recientes por el pueblo aymara lo coloca como un candidato potencial a constituirse en identidad nacional-estatal (García Linera 2004a).

Una tercera opción, probablemente más viable que la anterior, sería la de diseñar una nueva estructura estatal capaz de integrar en todo el armazón institucional en la distribución de poderes y en normatividad, la diversidad étnico-cultural, mediante un diseño de descentralización basado en modalidades flexibles de autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural (*ibid.*).

De lo que se trata entonces es garantizar, mediante una concepción pactista del poder, la convivencia a través de la articulación de la pluralidad en una unidad política común de una sociedad diferencial, es decir que tiene comunidades nacionales y otras que no lo son. El primer paso para ello es el otorgamiento de *autonomías regionales por comunidad lingüística* con distintos grados de autogobierno político, dependiendo de la densidad política y la extensión de las identidades culturales demandantes (*ibid.*).

Ahora bien, en cuanto a las características del autogobierno de las comunidades culturales y/o lingüísticas, éste puede variar según la extensión territorial de la identidad cultural, la densidad demográfica y el grado de politización étnica y nacionalitaria que han alcanzado las distintas colectividades. En el caso de identidades étnicas reducidas, un nivel mínimo de autogobierno regional capaz de garantizar el desarrollo de la cultura, la ciudadanía multicultural y el ejercicio democrático de derechos políticos diferenciados, susceptibles de revertir la exclusión actual, tendría que reconocer:

i. El derecho de los pueblos indígenas, y no solamente de las comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano[3]. Esto supone la posibilidad de que varias comunidades indígenas, *ayllus* o identidades étnicas mayores, por ejemplo laymes y qaqachakas, se confederen para dar lugar a una región autonómica[4] con autogobierno indígena regional de composición monoétnica o pluriétnica.

ii. Elección de autoridades ejecutivas y formación de estructuras de deliberación regional por las comunidades culturales resultantes de la federación de pueblos y etnias indígenas. Las federaciones provinciales, las federaciones de *ayllus* con sus siste-

---

3 Sobre el amplio debate en torno a la ambigüedad de la Declaración de la OIT y del Grupo de Trabajo de la ONU sobre el reconocimiento del derecho de los "pueblos" a la autodeterminación, véase Clavero 1994.

4 Usamos el concepto de autonomía en el sentido de potestad atribuida en ordenamientos jurídicos estatales a determinadas entidades territoriales para darse a sí mismas normas con rango de ley, aunque de manera subordinada a un sistema jurídico y normativo superior en cuya elaboración también participan. Al respecto se puede revisar Giannini, M.S. "Autonomía", en *Revista Trimestral del diritto Público*, año 1, Giuffre, Milán, 1951 (cit. en García Linera 2004a).

mas de cabildo o sistemas alternativos de elección individual de representantes, podrían cumplir este papel de gobierno regional mínimo.

iii. Preservación del principio de proporcionalidad y representación étnica equilibrada en la formación de los gobiernos regionales autonómicos, a fin de impedir la superposición de un grupo étnico o una comunidad lingüística sobre otra.

iv. Integración de los habitantes no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional.

v. Jurisdicción territorial de la autonomía con competencias administrativas negociadas con el Estado en el ámbito educativo, judicial, titulación agraria, manejo y protección de recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales e hidrocarburíferos). Esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas anteriores al Estado republicano.

vi. Acceso a fondos del Estado bajo los principios de la equidad y la solidaridad a fin de que las regiones más empobrecidas por las exacciones y exclusiones precedentes, puedan participar del bien común estatalmente regulado.

vii. Participación de las regiones autónomas basadas en comunidades culturales y/o lingüísticas en las instancias superiores de decisión. La redistribución de las diputaciones uninominales para dar lugar a distritaciones en función de regiones autonómicas y comunidades étnico-culturales, podría permitir precisamente esta articulación entre lo micro y lo macro de la organización multicultural del Estado[5].

Esta forma de autonomía regional podría ser implementada en comunidades culturales y lingüísticas relativamente pequeñas como

5 Sobre el origen de algunos de estos puntos se puede revisar el extenso debate sobre autonomías indígenas suscitado en México a raíz del levantamiento zapatista a través de los textos citados por García Linera (2004a).

las del oriente, entre comunidades lingüísticas o étnicas diferenciadas pero que juntas pueden lograr levantar una región autonómica más sólida. Sin embargo, también entre identidades étnicas más o menos compactas, como las existentes en el norte de Potosí y Sucre o entre varias identidades étnicas diferenciadas pero poseedoras de un mismo idioma, como el caso de las comunidades culturales quechuahablantes que, a pesar de compartir una misma lengua, presentan una diversidad identitaria muchas veces irreductibles unas en otras (García Linera 2004a). Pero simultáneamente existe al menos una comunidad lingüística y cultural de dimensión y cualidad nacional, la aymara, cuyo proceso de politización interna y cohesión nacionalitaria exige una estructura de autogobierno autonómico más complejo (*ibid.*).

Por la historia de construcción nacional aymara (Patzi 1999), por la formación de una narrativa autonomista política de largo aliento, por la consolidación de una élite nacionalista que gran capacidad de irradiación discursiva, por la persistencia y expansión de sus repertorios culturales y su propio peso demográfico altamente politizado a través de estructuras de acción colectiva como la CSUTCB y los partidos indianistas (PI, MITKAs, MTRKs y el más exitoso, el MIP), la demanda de reconocimiento político de esta comunidad nacional requeriría al menos los siguientes puntos de caracterización del autogobierno de la autonomía regional por comunidad lingüística (García Linera 2004a):

i. El derecho de la nacionalidad aymara, no solamente de comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano.

ii. Reconocimiento constitucional de la autonomía regional por comunidad lingüística, a fin de garantizar más allá de la coyuntura este reconocimiento de la igualdad de las culturas en el Estado. Toda reforma de la constitución requerirá ineludiblemente la participación y aprobación mayoritaria de la región autónoma. A su vez, la región autónoma gozará de su propio régimen normativo constitucional, considerada como norma básica de la región autónoma, aunque de rango inmediatamente inferior a la constitución de la comunidad política del Estado boliviano.

iii. Un ejecutivo y una cámara legislativa nacional aymara de entre cuyos miembros es elegido el ejecutivo del régimen autónomo. Esta asamblea ejerce sus funciones sobre la jurisdicción terri-

torial continua en las zona aymarahablante (urbana-rural) es elegida directamente por los propios miembros de la comunidad cultural y únicamente es responsable ante ellos.

iv. Gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior, administración pública, titulación de tierras, medios de comunicación, impuestos, vivienda, obras públicas, turismo, comercio, industria, transporte vivienda, comercio interior, medio ambiente, derecho civil, policía[6] y recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales e hidrocarburíferos). Temas como la legislación laboral, propiedad intelectual e industrial y la legislación mercantil pueden ser competencias compartidas entre la comunidad autónoma y el Estado (Aja 2001). Como en el caso anterior, esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad a fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanías indígenas preexistentes al Estado republicano.

v. Financiamiento estable y previsible para el funcionamiento del régimen autónomo. Se puede lograr esto a través de la fijación de la recaudación de determinados impuestos en el ámbito de la región autónoma, más la aplicación del principio de la equidad y la solidaridad estatal por medio de la transferencia condicionada e incondicionada de recursos por parte del Estado para el funcionamiento regular de la administración autonómica.

vi. Integración de las minorías no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro del territorio autonómico aymara, como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional. Reconocimiento de derechos de minorías culturales a las comunidades culturales no aymarahablantes con posibilidad de acceder a sistemas de educación que preserven su identidad cultural. En el caso

[6] En el caso de Alemania, el 80% del personal policial depende de los *länder* o regiones autónomas, en tanto que sólo el 20% está a cargo del Estado federal. En el caso de Cataluña y el País Vasco en España, las policías autonómicas tienden a convertirse en las únicas policías con competencia sobre la seguridad ciudadana en la región autónoma, con excepción del control de los servicios supracomunitarios como las fronteras, aeropuertos, etc., donde existe una policía estatal con competencias especiales. Al respecto, véase Aja 2001.

del área metropolitana de La Paz que se halla como enclave en medio de una territorialidad cultural aymarahablante, ésta puede ser objeto de un doble tratamiento; por una parte, el reconocimiento de un estatuto especial como *región territorial autónoma* como la ciudad de Bruselas en Bélgica[7], con un estatuto bilingüe en la construcción del autogobierno, de tal forma que la cámara legislativa esté compuesta proporcionalmente al número de miembros de la sociedad adscritos a la comunidad lingüística aymara y a la comunidad lingüística castellanohablante, proporción que también debería mantenerse en el ejecutivo regional, con excepción del presidente regional. Esto permitiría localmente una distribución de la administración de las competencias regionales de la ciudad por adscripción cultural y lingüística. Otra opción es que la ciudad de La Paz y miembros de las zonas aledañas que así lo deseen por afinidad cultural, se mantengan como parte discontinua de la comunidad cultural castellanohablante bajo el estatuto de un régimen municipal similar al de hoy, como el resto de las ciudades y zonas agrarias que no se reconocen como partícipes de identidades culturales indígenas.

Pero para que estas formas de autogobierno indígenas a nivel local, regional o nacional no generen procesos centrífugos que habiliten tendencias separacionistas del Estado boliviano y, además, para completar la desmonopolización étnica de la estructura macro o general del Estado boliviano a fin de consolidar el reconocimiento a escala superior de las comunidades culturales y regiones lingüísticas indígenas, se requiere simultáneamente a estos procesos de construcción autonómicos, una redistribución de competencias entre el Estado y el gobierno autonómico y una presencia real y proporcional de las comunidades culturales indígenas en la composición del sistema de instituciones y poderes que regulan la comunidad política superior del Estado boliviano (García Linera 2004a).

De lo que se trata en el fondo es de conformar culturalmente un tipo de gobierno consociacional (consociación con consenso) (Lijphart 2000), o de tipo federativo plurinacional devolutivo (Caminal 2002),

7 Caminal 2002. Véase también Peters 1999, citado en García Linera 2004a.

capaz de articular una representación equilibrada de todas las culturas y comunidades lingüísticas en el diseño institucional, tanto en el núcleo del Estado como en los espacios de gobierno local y regional. De esta manera el espacio de reconocimiento, de valoración y legitimidad social de los idiomas indígenas más importantes ampliará su radio oficial de reconocimiento y, por tanto, su aptitud para ser utilizados como idiomas legítimos estatalmente, esto es, como capital lingüístico apto para alcanzar puestos en la administración pública, en gestión de Gobierno central, en la dirección económica del país, etc. Este diseño estatal, en los hechos, pudiera también ser complementario a las formas de descentralización política sobre la base de identidades territoriales (los departamentos) (García Linera 2004a).

Por último, esta igualdad política y administrativa del idioma castellano con los idiomas aymara y qechua inicia el proceso estructural de disolución de la herencia colonial que había hecho de la etnicidad un capital, de tal manera que los vínculos sociales, el acceso a bienes, la oferta de fuerza de trabajo y las posibilidades de acceder a cargos de poder general dejan de tener al idioma o la cultura (mestiza castellanohablante) como un plus que incrementa la eficacia y volumen de los otros capitales (García Linera 2004b).

2.2.2 Propuesta de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia

La propuesta de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, *Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas* (ANOIOCCB 2006), publicada en Sucre para la apertura de la Asamblea Constituyente, plantea la construcción de un Estado plurinacional.

La Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia señala que:

> El Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria; de esta manera

ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos".

Se plantea que la estructura del nuevo modelo de Estado plurinacional implica que los poderes públicos tengan una representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas, según sus usos y costumbres, y de la ciudadanía a través del voto universal.

Jurídicamente se respaldan en el Convenio 169 de la OIT, que fundamenta la existencia de derechos colectivos de pueblos indígenas y originarios, incluyendo los derechos a la tierra y a los recursos naturales, poner fin al latifundio y a la concentración de la tierra en pocas manos y al monopolio de los recursos naturales en beneficio de intereses privados [*sic*].

Se proclama que "El Estado boliviano es unitario, plurinacional, pluriétnico, pluricultural, intercultural y plurilingüe, descentralizado en Autonomías Territoriales Indígenas Originarias y Campesinas, en Autonomías Interculturales Urbanas y en Autonomías Regionales, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y territorio" (*ibid.*).

Se expone que "el sistema de gobierno boliviano es democrático, participativo y representativo. En cuanto al sistema de participación de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos ejercen representación directa en los distintos niveles de gobierno, elegidos en base a sus usos y costumbres y al principio de democracia comunitaria". Se definen los usos y costumbres como las prácticas que "hacen parte de las políticas comunitarias (sociales, culturales y económicas) de los pueblos y naciones indígenas, originarios y campesinos" (*ibid.*).

Los mecanismos de la democracia participativa son:

- Asamblea Constituyente
- referéndum
- plebiscito
- iniciativa legislativa ciudadana
- revocatoria de mandato
- veto popular

- cabildos comunitarios/indígenas/populares
- asambleas comunitarias/indígenas/populares
- otros mecanismos de democracia directa.

Los mecanismos de democracia representativa son:

- Elección de representantes por voto universal y directo, bajo el principio de revocatoria de mandato.
- Elección de representantes por usos y costumbres en los territorios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos para los distintos niveles de gobierno.

Se plantea una estructura de gobierno de nivel central, intermedio y local, con niveles intermedio y local autónomos. El ordenamiento territorial se orienta a la búsqueda de la unidad plurinacional, en este planteamiento. Se constitucionalizan las autonomías indígenas originarias y campesinas, como un paso hacia la autodeterminación.

Por tanto, esta propuesta reconoce dos formas de autonomía:

- autonomías indígenas originarias y campesinas
- autonomías interculturales urbanas.

El sujeto autonómico de nivel intermedio es otro. Se tiene, por tanto, tres niveles de organización político-administrativa del Estado:

- Local: con autonomías territoriales indígenas, originarias y campesinas, y autonomías interculturales urbanas.
- Intermedio: regiones[8].
- Plurinacional. Estado unitario plurinacional.

"Las autonomías apuntan a romper la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder, permitiendo la construcción de un nuevo

[8] Se entiende por lo sostenido que las regiones son también autónomas y no corresponden exactamente a lo que hoy se conoce como departamentos. Desaparecen los municipios y se constituyen los dos tipos de autonomía local ya señalados. No se especifica cuántas autonomías indígenas, ni interculturales urbanas habrá. Tampoco se especifica cuántas autonomías regionales habrá.

Estado 'desde abajo', desde las bases", señala en su inicio la propuesta. Los principios y valores rectores de la misma son:

- unidad
- pluralidad
- equidad
- reciprocidad[9]
- solidaridad.

2.2.3 Propuesta de autonomía indígena compatible con la autonomía departamental

La actual Constitución Política del Estado reconoce solamente la autonomía municipal y la autonomía universitaria. Se considera que el desarrollo de la autonomía municipal ha evolucionado hasta lo que se conoce como municipios indígenas, normados en el artículo 5 de la Ley del Diálogo. Esta norma establece la posibilidad de constituir un municipio indígena allá donde se tenga al menos un 85% de población indígena, medido de acuerdo a los datos del Censo del 2001, cuyos criterios son pertenencia, idioma en que aprendió a hablar y si habla un idioma nativo[10].

---

9 En esta propuesta se hace referencia a las dos connotaciones de la reciprocidad: por un lado, las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos contribuyen al Estado plurinacional con trabajo y productos (contribución que generalmente no es monetaria) y, por otro lado, el Estado plurinacional transfiere recursos a las poblaciones que no tienen posibilidades de autosustento.

10 El dato del censo 2001 señala que el 62% de la población dijo pertenecer a las etnias aymara, quechua, guaraní u otros; 45% dijo haber aprendido a hablar en un idioma nativo; 42% dijo hablar algún idioma nativo. Se ha alegado que la pregunta era sesgada desde el punto de vista demográfico, pero creemos que es enfocada antropológicamente y está bien formulada. En Ecuador por ejemplo, se preguntó si la población se consideraba indígena, mestizo/criollo o blanco, y el Censo de 2000 de ese país dio como resultado que sólo el 15% de la población respondió que era indígena, cuando todos los antropólogos saben que en el Ecuador hay más indígenas que en Bolivia. Por ello, se debe diferenciar que en Bolivia el 62% es étnicamente indígena pero culturalmente puede serlo menos o compartir identidad. En la *Auditoría de la democracia en Bolivia* que cada año realiza W. Seligmann se señala para la versión 2005 que el 65% de la población, de acuerdo a sus encuestas, se declara mestizo/criollo y el 39% indígena, lo que demuestra que para un indígena en Bolivia es indiferente declararse o ser mestizo culturalmente e indígena étnicamente.

En este marco, se han constituido legalmente cinco municipios indígenas a la fecha: Jesús de Machaqa (La Paz), Andrés de Machaqa (La Paz), San Antonio de Lomerío (Santa Cruz), Urubichá (Santa Cruz) y Coroma (Potosí).

Siguiendo los usos y costumbres del pueblo indígena mayoritario del municipio, en estos municipios se ha privilegiado la posibilidad de elegir a los candidatos para que participen en las elecciones municipales y se erijan en alcaldes sin necesidad de presentarse con un partido político, sino con el propio pueblo indígena en aplicación de la última reforma del Código Electoral.

De esta manera, en Jesús de Machaqa, por ejemplo, que tiene alrededor de 40 *ayllus*, cada uno con su *mallku*, se ha elegido al *mallku* mayor para que fuera el candidato del pueblo indígena aymara, el que fue electo con más del 85% de los votos. De la misma manera, los *ayllus* propusieron nombres de *mallkus* o comunarios para los concejales, que fueron electos democráticamente en la elección municipal de diciembre de 2004. Esto no fue óbice para que algún partido político o agrupación ciudadana presentara sus propios candidatos. Como se ve, se respetan los usos y costumbres de este pueblo indígena para la elección, por consenso, de sus candidatos o candidatas. Pero también se cumple con el voto universal democrático y abierto a todos los ciudadanos indígenas o no indígenas del municipio.

Posteriormente, en la administración y gestión municipal misma, se tiene experiencias de adaptación de normas nacionales a los usos y costumbre y viceversa. Por ejemplo, en el distrito municipal indígena de Raqaypampa[11] se ha aprobado una norma o reglamento específico del Sistema de Administración de Bienes y Servicios (SABS) para la licitación de obras, que es un ejemplo. Una vez decidida la obra, por ejemplo, la construcción de un aula, se reúnen las comunidades y se pregunta en asamblea cuál comunidad cuenta con el número de hom-

11 Este distrito municipal indígena queda en el municipio de Mizque, en Cochabamba y es de la etnia quechua.

bres, adobes, madera, tejas, etc., que requiere la ejecución de la obra. Cada comunidad va mostrando sus posibilidades y sus recursos; se evalúa en público y se acuerda por consenso cuál es la comunidad que mejor reúne los medios para construir el aula y se le asigna la obra, se le entrega los recursos económicos, se determina también cuál es la comunidad que tiene más experiencia en este tipo de obras, para que haga de supervisora del proyecto. Todo este proceso se graba y se filma. Estos registros se usan también para las visitas de inspección de avance físico y financiero de la obra. La entrega sigue parámetros similares. Todo este proceso se documenta para fines de control gubernamental y también para fines del control social. Se ha escrito la norma y se ha aprobado en el distrito municipal indígena, que es normado por la Ley de Participación Popular de 1994 y por la Ley de Municipalidades de 1999, y con ello se cumple con la normativa de la Ley 1178 y con las normas municipales en vigencia, compatibilizando con usos y costumbres todo este proceso. Algo similar ocurre en Urubichá en Santa Cruz.

Sobre la base de estas experiencias, se plantea que el municipio indígena que ya es autónomo, o un conjunto de municipio indígenas que se mancomunen, puede constituirse automáticamente en una autonomía indígena, que debe simplemente negociar con la autonomía departamental las competencias y recursos a ser descentralizados, y los mecanismos de coordinación y operación. Esta propuesta es mucho más expedita, no requiere de muchas teorizaciones, ni de grandes transformaciones constitucionales y permite una rápida ejecución de la demanda de los pueblos indígenas, de constituirse en autonomías indígenas, sin romper los departamentos ni crear regiones que pueden dar lugar a peleas intestinas por territorio, como sucede en el norte de Potosí, por ejemplo[12].

---

[12] De acuerdo a revisión de hemeroteca, en los últimos diez años se ha tenido un promedio de 12 muertos como resultado de conflictos por límites intercantonales, interprovinciales e intermunicipales —e incluso intecomunitarios— en distintos territorios con presencia indígena, llegando al punto de haberse generado una guerra de *ayllus* en el norte de Potosí que duró desde 1997 hasta el 2002.

2.3 Autonomías regionales

2.3.1 Propuesta del Comité de Defensa de los Intereses de Chuquisaca

Para continuar con el examen sistemático de estas propuestas, se debe recoger la de autonomías regionales en la versión que ha presentado en su momento el Comité Cívico de Chuquisaca[13].

Para una nueva delimitación de redimensionamiento geo-económico del país, proponen el establecimiento de nuevas dimensiones en el espacio económico nacional y regional, que viabilizaría complementariedad de zonas homogéneas, así como el aprovechamiento más eficiente de los recursos con los que se cuenta.

Se propone redimensionar los límites geográficos del país conformando tres regiones:

- Región Noroeste (con los departamentos de La Paz, Pando y Beni).
- Región Centro Oriental (los departamentos de Oruro, Cochabamba y Santa Cruz).
- Región Sur (conformada por los departamentos de Chuquisaca, Potosí y Tarija).

En cada uno de los departamentos de las tres regiones se deben restablecer las corporaciones de desarrollo, mejorando su estructura, desterrando la burocracia administrativa y redimensionando sus fines y objetivos. Inmediatamente después de restablecer las corporaciones de desarrollo, en cada una de las tres regiones se debe conformar una junta regional de coordinación e integración para el desarrollo regional, que tenga autonomía de gestión y personería jurídica propia. Esa junta regional debe estar asistida por una corporación fi-

---

13 Es un resumen de *Propuesta de regionalización de Bolivia,* documento elaborado por César Tito Meleán y presentado por el Comité de Defensa de los Intereses de Chuquisaca (CODEINCA 2004).

nanciera de la región, que alimente financieramente a las juntas y que centralice los fondos provenientes de las regalías hidrocarburíferas, mineras, forestales, impuestos nacionales y departamentales, y los créditos que directamente se tramitan en el exterior con la intervención del Estado para su control y fiscalización.

La descentralización, dentro de la concepción del nuevo Estado nacional que propugnan, deberá ejecutarse como medio expedito para revalorizar el sentido regional, como elemento que facilite la adopción de determinaciones en materia económica, política y social, por quienes van a ser los verdaderos actores y beneficiarios de esas decisiones. Asimismo, conceptúan la descentralización como instrumento activador de las posibilidades regionales y, sobre todo, como elemento de integración nacional por medio de las diferencias y características propias de las regiones.

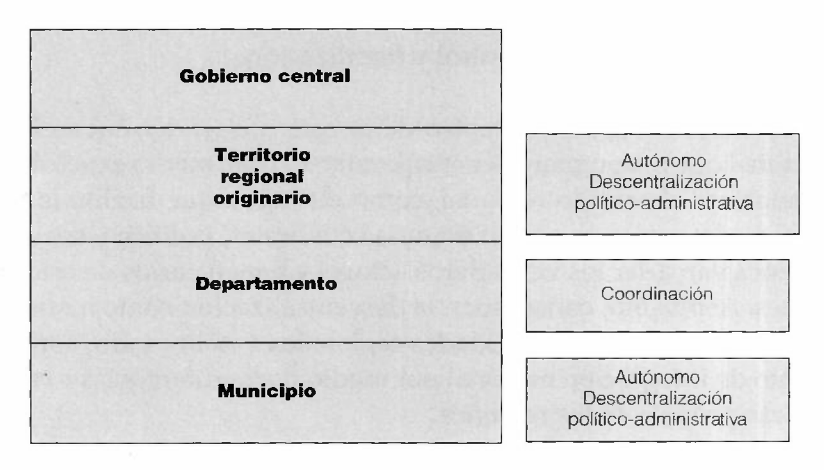
Proponen desplazar los Viceministerios a cada capital de departamento y de la región, según aconseje la realidad de cada departamento: a Sucre el Viceministerio de Justicia, para consolidar el Poder Judicial que ya funciona con tropiezos.

La desconcentración del poder político deberá darse especialmente en el nivel del Gobierno central, a través de una transferencia de poder político en favor de las regiones que les confiera mayor jerarquía y la justa revaloración de las pretensiones y postulados de cada uno de los espacios político-sociales que conforman la nacionalidad. Esta desconcentración tiene que entenderse como la dispersión estructural del poder nacional en favor de las regiones, para que se doten de políticas con capacidad y derecho propio. El Gobierno central debe constituirse en el servidor efectivo de las regiones, los departamentos y las localidades urbanas y rurales, particularmente en asuntos de salud y educación.

2.3.2 Propuesta gubernamental de autonomía regional

La propuesta gubernamental de autonomías regionales se resume en el siguiente cuadro:

Gráfico 6
Propuesta gubernamental de autonomías
Regionales supradepartamentales



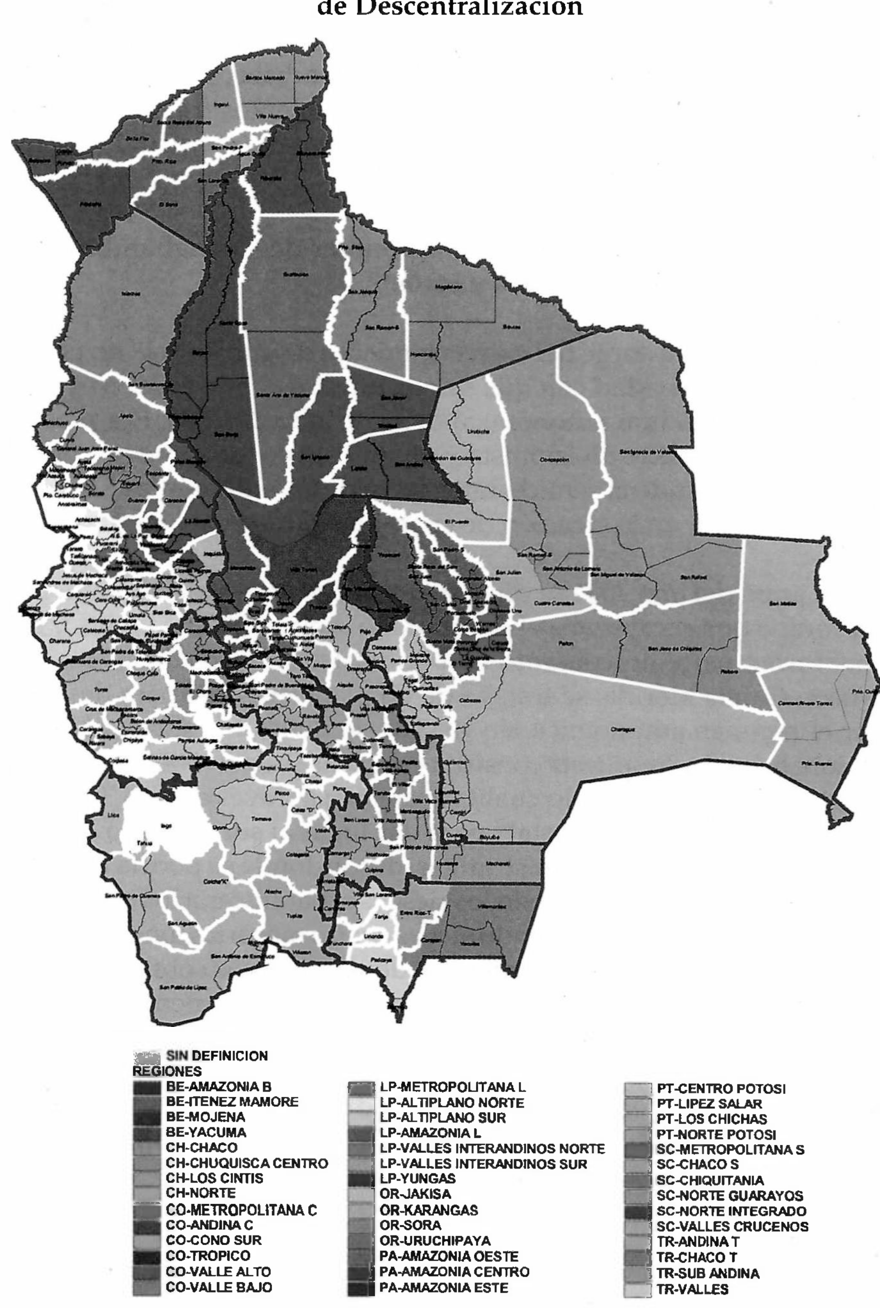
Esta propuesta plantea la existencia de ocho territorios regionales originarios en todo el país y que están por encima de los nueve departamentos. El territorio regional originario tiene autonomía con descentralización político-administrativa, mientras que el departamento es solamente un nivel de coordinación.

Esta propuesta parte de una valoración gubernamental de que las prefecturas no han logrado establecer escenarios intermedios de articulación intra e intermunicipal y de que tampoco se ha podido integrar a las mancomunidades o las provincias al proceso de desarrollo departamental.

Por otra parte, en la elaboración de las POA prefecturales y municipales no siempre se toma en cuenta los objetivos, políticas, programas y proyectos de los PDDES y PDM, lo que dificulta su ejecución, postergando las expectativas sociales generadas en los procesos de planificación; en otras palabras, no existe un nexo entre la planificación del desarrollo (de mediano y largo plazo) con la planificación operativa anual (de corto plazo), lo que impide que los presupuestos reflejen las prioridades de los planes de desarrollo.

El Viceministerio de Descentralización ha planteado también una división del país en regiones, de acuerdo al siguiente mapa:

Mapa 1
Regionalización del país propuesta por el Viceministerio de Descentralización



Este mapa que ordena el territorio boliviano en 42 regiones se basa en un estudio de CIPCA, que las organizó de acuerdo a características de homogeneidad cultural y ecológica. Empero, tal propuesta implica romper con los departamentos, lo que ya ha llevado a comités cívicos y partidos políticos a expresar su rechazo, pues consideran que esto puede generar división y enfrentamientos fratricidas en el país, en tanto existen identidades departamentales construidas históricamente y que no se pueden desconocer.

2.3.3 Propuesta de autonomías regionales de Cochabamba (Wilson García Mérida y otros)[14]

Esta propuesta surge del convencimiento de que Bolivia no podrá resistir la explosividad con que se reconfiguró el mapa del país después del referéndum autonómico del 2 de julio de 2005. Era preciso corregir la tendencia divisionista y separatista de este proceso constituyente, retomando el sentido integrador de las autonomías. La clave podría consistir en la creación de cuatro megarregiones autónomas.

En junio del año 2004 se dio curso a una propuesta elaborada por un equipo que encabezaba el ex diputado socialista René Jaldín, y del cual formó parte un conjunto de periodistas de Cochabamba como Wilson García Mérida; se trataba de un planteamiento para desarrollar el régimen autonómico sin riesgos de división política ni odios regionalistas. La propuesta consistía en reconstituir el sistema departamentalizado, superándolo cualitativamente a través de una "mancomunidad interdepartamental" para dar lugar al surgimiento de cuatro nuevas unidades administrativas, desde donde se podría desarrollar un proceso autonómico sin los riesgos separatistas a los que el país está entrando desde el referéndum. Las cuatro megarregiones tendrían la virtud de integrar a determinados departamentos sobre la base de criterios de mancomunidad administrativa, complementariedad territorial, solidaridad económica e interculturalidad política.

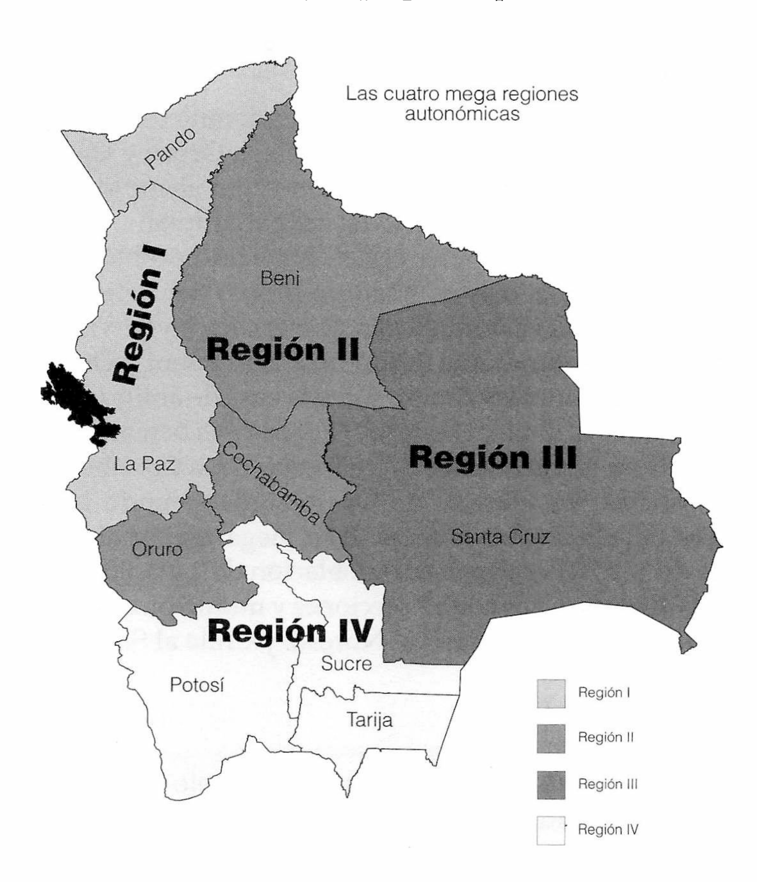
Según García Mérida, desde el referéndum del 2 de julio, el país está claramente dividido entre la "Media Luna" autonómica y un occidente persistentemente centralista en los hechos. En el fondo de esta desinte-

14 García Mérida 2006.

gración subyacen los fundamentalismos de la partidocracia excluyente en el occidente y de la Nación Camba racista en el oriente. Este autor también plantea que entre los bolivianos reina una angustiante incertidumbre ante la solución que podría dar la Asamblea Constituyente al conflicto autonómico surgido de las urnas, más aún cuando hay corrientes en la Asamblea que se niegan a otorgar carácter vinculante al "Sí" que hizo posible la "Media Luna" en nuestro territorio.

García Mérida señala necesitamos propuestas alternativas y viables, como las cuatro megarregiones, para reconfigurar el mapa de Bolivia, sin trauma alguno, en un sentido unitario y autonomista a la vez:

Mapa 2
Regionalización del país propuesta por García Mérida



Megarregión 1: La Paz y Pando

El departamento de La Paz optó por el "No" a la autonomía departamental con un 73,44% de su población votante. Pando dijo "Sí" en un 57,70%. Juntar el "No" paceño y el "Sí" pandino es un punto de partida para integrar estos departamentos en un accionar común de desarrollo, con proyectos que están a la espera de esta unidad superior. Los territorios de La Paz y Pando están atravesados por el gran corredor Villcabamba-Amboró, donde el mundo aymara comienza a integrarse con las etnias araona y leco. No tiene sentido que La Paz y Pando continúen separados por el olvido. Esta mega región abarcaría una superficie de 197.812 kilómetros cuadrados y con una población de 2.403.000 habitantes. Contendría 25 provincias con 90 secciones y municipios. Sus límites internacionales serían Brasil al Norte, Perú al Oeste y Chile al Suroeste (García Mérida 2006).

Megarregión 2: Oruro, Cochabamba y Beni

Esta región es uno de los corredores interoceánicos por excelencia. Hay proyectos pendientes que beneficiarían a Oruro y Cochabamba y que no pueden seguir postergados, como, por ejemplo, la rehabilitación del desmantelado ferrocarril del valle al Altiplano. Cochabamba y el Beni deben resolver de una vez el centenario problema limítrofe en el Isiboro-Sécure, que es un absurdo propio del sistema departamentalizado; además es hora de concluir el camino de Villa Tunari a Trinidad, que sigue pendiente desde 1922. Entre Beni y Oruro hay un potencial comercial insospechado, sobre la base de antiguos lazos económicos. Durante el auge del estaño, la ganadería beniana era la principal proveedora de carne para las pulperías de la Comibol; y a pesar de las distancias, los Harasic de Oruro siguen siendo los mejores refinadores del chocolate moxeño. Esta mega región abarcaría una superficie de 322.783 km^2, con una población de 2.211.000 habitantes. Contendría 40 provincias con 97 secciones y municipios. Tendría fronteras internacionales con Brasil al Noreste y Chile al Suroeste (*ibid.*).

Megarregión 3: Santa Cruz

El departamento de Santa Cruz ya es por sí solo una mega región, que tiene la peculiaridad de su homogeneidad cultural y su territorio

sólidamente indivisible, amén de su extensa superficie, que es también la mayor de Bolivia.

La Santa Cruz autonómica nutre al país con su pujanza y enriquece nuestra diversidad con su identidad regional bien construida. La mega región cruceña abarcaría su superficie actual de 370.621 km^2, con una población de 2.030.000 habitantes, según el último censo de población. Contiene 15 provincias con 47 secciones y municipios. Tiene fronteras internacionales con Brasil al Norte y al Este, y con Paraguay al Sur (*ibid.*).

Megarregión 4: Potosí, Chuquisaca y Tarija

Si esta mega región, acertadamente llamada el "Sur Autonómico", pudiera constituirse como merece, Bolivia tendría una proyección económica y cultural sin precedentes. El gas y el petróleo atraviesan esta franja sureña, que en vez de dividir a Tarija y Chuquisaca deben mancomunarlas. El salar de Uyuni merece pertenecer a un territorio más grande que Potosí, y Potosí merece ser la capital administrativa de esta mega región que abarcaría una superficie de 207.365 km^2, con una población de 1.699.000 habitantes. Contendría 32 provincias con 77 secciones y municipios. Sus fronteras externas serían Chile al Suroeste, Argentina al Sur y Paraguay al Sureste (*ibid.*).

Capítulo III

El pueblo aymara en la Historia

1. El devenir histórico aymara

Según la teoría más aceptada actualmente, los aymaras posiblemente descienden de grupos de cazadores recolectores de origen siberiano que migraron a América por el estrecho de Bering durante la última glaciación[1], focalizándose su cuna u origen en el Altiplano, una de las regiones del área andina ubicado en Sud América. Con los incas se denominó Qullasuyu y en tiempos coloniales Alto Perú. Comprende fundamentalmente la región occidental o cordillerana de la actual república de Bolivia y el sur del Perú, incluyendo toda la meseta del Titicaca (Ravines 1982: 189).

El mismo autor identifica en esta región cuatro secciones geográficas: i) la cordillera Occidental, montañosa y volcánica, ubicada entre los paralelos 17° y 23°, comprende los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí en Bolivia, los de Puno, Moquegua y Tacna en el Perú, y abarca hasta el norte de Chile, concentrándose la población aymara principalmente en las regiones de Arica y Tarapacá, y en menor proporción, en la región de Atacama[2]. ii) El Altiplano propiamente dicho, una meseta árida encerrada entre las cordilleras Occidental y Oriental o Real, cuya superficie total supera los 100.000 km^2 y su elevación media es de 3.500 m.s.n.m. Esta región encierra las cuencas de los

1 http: //es.wikipedia.org/wiki/Siberia

2 http://www.serindigena.cl/territorios/aymara/imprimir_aymara.htm

lagos Titicaca y Poopó y los salares de Uyuni y Coipasa. iii) La cordillera Oriental o Real, que es la barrera natural que divide el Altiplano de los llanos orientales y está compuesta por cinco secciones: cordillera de Lípez, cordillera de Chichas, cordillera de los Frailes y cordillera de La Paz. iv) La sección de valles y quebradas es la zona intermedia ubicada entre el flanco oriental de la cordillera Real y los llanos orientales; comúnmente se la denomina "yungas" y valles interandinos.

La arqueología asocia a esta región predominantemente con el desarrollo de la cultura tiwanacota, caracterizada por impresionantes obras arquitectónicas y una vasta influencia de cerámicas y tecnologías productivas agropecuarias, así como un notable desarrollo de la medicina natural. El arqueólogo Bennet ubicó el estilo Chiripa como anterior a Tiwanaku y, sobre esta base, otros arqueólogos como Rowe (1962) y Ravines (1982) procuran establecer los periodos cronológicos del espacio en el que se desarrollaron los diferentes componentes de la cultura aymara. El siguiente cuadro cronológico nos muestra la periodificación de Ravines.

Cuadro cronológico del Altiplano andino (Bolivia)

Periodos	Años	Denominación, características y ubicación
X	1500-1550 d. C.	Inca Inferior
IX	1100-1500 d. C.	Huancarani
VIII	500-1000 d. C.	Tiwanaku
VII	50 a. C.-500 d. C.	San Pedro I, faldas del Morro
VI	500 a. C.-50 d. C.	Introducción de la cerámica y agricultura
V	900 a. C.-500 a. C.	Qeya
IV	1600 a. C.-900 a. C.	Chiripa temprano, Kalasasaya, introducción de la cerámica-periodo inicial
III	3000 a. C.-1600 a. C.	Laguna Colorada
II	4500 a. C.-3000 a. C.	Laguna Hedionda
I	9000 a. C.-4500 a. C.	Viscachani

Fuente: Ravines 1982.

Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, cronista nativo del Qullasuyu, en su *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (Santacruz Pachacuti 1968), divide la historia del mundo andino en

cinco edades: las primeras dos pueden ser consideradas míticas y las otras tres históricas:

i. *Qallaq pacha.* El tiempo del principio, del comienzo, el origen.

ii. *Tutay pacha.* El tiempo de la oscuridad, del que no existe memoria.

iii. *Purun pacha.* "y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus viviendas y moradas"; es el tiempo de la inocencia, de la pureza, el primero que corresponde a la cultura, de apropiación de los espacios territoriales, la industria.

iv. *Awqa pacha.* "cada día abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían, cada día abian guerras y discordias que todos en general se ocupavan hazer fortalezas y assi cada día an abido encuentros y batallas sin aber la paz en este tiempo combates y guerras injustos, que los unos y los otros estavan jamás seguros, sin alcansar quietud" (Santacruz Pachacuti 1968).

v. *Inka pacha.* "Durante el tiempo de guerras apareció Tunupa, que favoreció a un cacique llamado Apo Tampo, del que fue descendiente Manco Capac, el primer inka" (*ibid.*).

En la relación del cronista, lo importante es la periodización y la significación que tiene en ella la formación del Tawantinsuyu. Fue Manco Capac, casado con su hermana Ypa Mama Guaco que "assi comensó poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistándoles a los ynobedientes muchas provincias y naciones del Tawantinsuyu", no todos fueron absorbidos con violencia sino que también "Benieron ellos mismos de sus bellas gracias con presente ricas" (Santacruz Pachacuti *op. cit.*).

El tiempo histórico de los inkas no sólo se caracterizó por la ley y el orden, sino también por la pluralidad:

> Y assi [mandó] que los vestidos y traxes de cada pueblo fuesen deferente, como en hablar, para conocer porque en este tiempo no echaban de ver y conocer a los yndios qué nación o que pueblo eran y para que más sean conocidos los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiese o hiziesen de donde descienden o de donde vinieron (*ibid.*).

Esta es la memoria del pasado libre que, durante los tempranos años coloniales, quedó testimoniada por los pocos indígenas como

Pachacuti Yamqui que lograron algún dominio sobre la escritura. El otro caso es el de Felipe Guamán Poma de Ayala, que escribió una extensa carta al rey de España, y donde también expone un ensayo de historiación del pasado indígena. Pero ¿qué ocurrió después? Y ese "después" es un largo periodo que se extiende desde el año de 1538, año de la invasión y conquista española del Qullasuyu, hasta hoy; casi 500 años de existencia colectiva bajo la condición de servidumbre, donde la luz del conocimiento a través de la lectura de textos, obviamente en idioma español, antes penada con la extirpación de ojos, y la libertad de movimiento con la cortadura de tendones, ahora se expresa en la exclusión, discriminación y el etnocidio de las instituciones republicanas.

En la perspectiva indígena originaria, el colonialismo, la universalización de la religión cristiana, la civilización occidental y la imposición del idioma español significaron el retorno forzado al *Tutay Pacha*, al tiempo de la oscuridad. Son casi cinco siglos de la puesta en marcha de una política cuyo principal instrumento es la escuela, y a través, primero de la alfabetización y luego de la aculturación, con el aprendizaje de la historia "oficial" de los Pizarro, Valverde y Almagro, los Pagador, Murillo, Azurduy, Bolívar; gobiernos como los de Belzu, Melgarejo, Pando, Villarroel, Paz Estenssoro, Bánzer. Así, el retroceso a un estado de oscuridad (*Tutay Pacha*) fue más que real. Sin embargo, el "proyecto de construcción nacional" pasaba por la adopción de la "historia indígena de resistencia", especialmente de los movimientos anticoloniales de 1780-1781, tan ajena a la realidad política y social actuales. Con esta invasión de "conocimiento" prestado, ¿qué podía quedar en la memoria colectiva indígena? Nuevamente se materializaba el acto de extirpación, esta vez a través de la ilustración y la modernidad contra lo indígena originario, calificado como retrógrado. Entonces la palabra "cultura" se convirtió en sinónimo del idioma español y las costumbres criollo-mestizas.

Gracias al cronista Pedro Cieza de Léon, sabemos que los inka:

> Tuvieron en tanto sus memorias que muerto uno de estos señores tan grandes no aplicava su hijo para si otra cosa que el señorío, porque era Ley entre ellos que la riqueza y aparato real del avía sido rey del Cuzco no lo oviese otro en su poder ni se perdiese sus memoria, para lo qual se hazía un bulto de mantas, con la figura que ellos ponerle

querían, al qual llaman el nombre del rey ya muerto y salían estos bultos a ponerse en la plaza del Cuzco quando se hazían sus fiestas en rededor de cada bulto destos reyes estaban sus mujeres y criados y benían todos, aparejándole allí su comida y bevida porque el demonio devía de hablar en aquellos bultos, pues que esto por ellos se usava (Cieza de León 1967).

Los bultos no fueron privativos del inka, sino una práctica generalizada en los pueblos indígenas originarios. Así, los *ayllus* del Qullasuyu, los conservan hasta ahora como repositorio de conocimientos, saberes y testimonios. Son las autoridades originarias, *tata jilaqatas, mama t'allas* y *tata mallkus* que se ocupan de su resguardo, y *yatiris* especializados se ocupan de su interpretación.

¿Cuál es el peso de un pasado del que no se guarda memoria?

La propuesta de los pueblos indígenas rumbo a la Asamblea Constituyente pasa por una interpretación de la historia basada en la exclusión: por tanto, esta investigación quiere recoger fielmente esta interpretación histórica, que se resume en este acápite. La reconstrucción de la historia aymara, como base de sustentación de la propuesta de nueva Constitución Política del Estado exige tomar en cuenta las políticas coloniales de despojo y opresión aplicadas por la corona española y por la república fundada en 1825. La primera concibió un orden con pueblos indígenas originarios subordinados a los colonizadores europeos, y la segunda se concibió como república libre de indios, para lo cual sólo esperaban la desaparición lenta y gradual de los mismos. Incluso fijaron el año de 1878 (Censo General de la República de Bolivia 1900: 35-36) como el inicio definitivo de tal proceso (ANOIOCCB 2006).

Mientras esto ocurría desde la perspectiva del Estado boliviano, la sociedad indígena enfrentaba una crisis de transición en su desindianización; se debatían entre formar parte de la nación boliviana como "hermanos campesinos" o continuar manteniendo su identidad india. ¿Existía alguna legitimidad en la paternidad de la "patria boliviana" personificada por los generales venezolanos Simón Bolívar, Antonio José de Sucre y toda su cohorte de mártires?

Retrocediendo a los primeros años de la Colonia, en su partida hacia el Antisuyu, el Inka Mango dejó dicho a su pueblo: "Lo primero que haréis, será que a estos barbudos que tantas befas a mí me an hecho, por me fyar yo dellos tanto no les creáis cosa que os dixieren, porque mienten mucho" (Titu Cusi Yupanqui, *op.cit.*).

Así, la suspicacia fue el principio de la reconstrucción de la memoria indígena, de la historia del Qullasuyu, la plataforma de un proceso que hoy se expresa en manifestaciones nacionales por la libre determinación para la reconstitución del Qullasuyu.

El Inka Mango, al partir hacia Willkapampa dejó dicho:

> Ya me parece se va haciendo tiempo de partirme a la tierra de los Andes, como arriva os dixe, y que me sera forzado detenerme allá algunos días. Mirad que os he dicho y pienso dezir agora ques/ que mireis quanto tienpo a que mis aguelos e visaguelos e yo os hemos sustentado y guardado, favorecido y gobernado todas vuestras casas, probeyendolas de la manera que abeis abido menester, por lo qual teneis obligasción de no nos olvidar en toda vuestra vida, vosotros y vuestros descendientes, ansy a mí, como a mis aguelos y visaguelos y tener mucho respeto y hazer mucho respeto y hazer mucho casso de my hijo y hermano Titucusy Yupangui... (Titu Cusi Yupanqui, *op.cit.*).

Por ello, se expone de manera extensa la historia desde la perspectiva indígena, expresada en el documento mencionado (ANOIOCCB 2006).

Cronología histórica del movimiento indígena originario por la reconstitución del Qullasuyu

1535 Cerco de Manko Inka a Cuzco por 10 meses exigiendo el retiro de los españoles del territorio del Tawantinsuyu.

1544 Muere asesinado Manko Inka luego de 8 años de resistencia contra los invasores.

1555 Inka Sairi Tupaq, ingresa a Cuzco con su ejército para tomar la capital y expulsar a los españoles.

1557-1558 Inka Sairi Tupaq controla Lima y el Virrey de la Corona de España le rinde homenaje considerándole su igual.

1560 Muere el Inka Sairi Tupaq, asesinado por sicarios españoles. Surge Inka Titu Kusi Yupanqui, quien organiza la resistencia y el levantamiento armado y comanda 10 años de resistencia frente a los invasores.

1571 Muere el Inka Titu Kusi Tupaq asesinado (envenenado) en manos de españoles.

1730 Levantamiento indígena originario encabezado por Alejo Calatayud en Qhuchapampa (Cochabamba), luego apresado y condenado a muerte.

1764 Se levantan los indígenas originarios en Riobamba (Kuntisuyu), a la cabeza de Antonio Ovando, Ambrosio Anza y Antonio Taipe.

1779 Tomás Katari, Kasiki de Macha, junto a Tomás Amaru, Tomás ACU inician la histórica Marcha a Buenos Aires a pié para exigir la reposición de derechos y demandar justicia(*los indígenas originarios estaban prohibidos de montar caballo en el periodo de la invasión española*). Luego de fracasar en su intento de hacer respetar sus derechos y ser atendidos en sus demandas, todos ellos, junto a José Gabriel Condorcanki, Julián Apaza (Tupaq Katari) y Bartolina Sisa, organizan el histórico levantamiento de 1781.

1780 Tupaq Amaru emite el Primer Decreto *"los esclavos negros quedarán libres y los contraventores experimentan el rigor más severo que en mi reservo, sean clérigos y frailes"... "vivamos todos como hermanos y congregados en cuerpo, destruyendo lo europeo, opresores que nos roban la miel de nuestras parcelas".*

1781 Levantamiento general indígena originario en el Qullasuyu. Kurusa Llawi (esposa de Tomás Katari) con los hermanos Dámaso-Nicolás encienden la guerra y cercan la ciudad virreynal de Charcas (Sucre) con más de 7.000 soldados "incaicos". Tupaq Amaru es sentenciado a muerte. Andrés Tupaq Amaru, con más de 20.000 indígenas originarios, cerca Sorata. Julián Apaza (Tupaq Katari), junto a Bartolina Sisa cercan La Paz al mando de 40.000 indígenas originarios.

1809 El poeta indígena originario Juan Wallparrimachi muere en plena batalla contra los españoles.

1810-1825 Se desata la denominada "Guerra de la Independencia", donde la mayoría indígena originaria pone su fuerza y sus vidas para la victoria.

1825 Los criollos y mestizos impiden a los indígenas originarios a consumar la Reconstitución del Qullasuyu y sólo ellos bajo el mando de los denominados "Libertadores", fundan la República de Bolívar.

Como una forma de ahogar cualquier reacción, los fundadores de la "República de Bolívar" suspenden el Tributo Indigenal por un año, para luego restablecerlo como forma de ingresos y manutención de "*la República que nace sin territorio, sin cultura, sin idioma propio y sin fondos y empieza a vivir a costa del tributo de los indígenas originarios*".

1867-1899	Acumulación de fuerzas: lucha contra el despojo y la subasta pública de las tierras originarias, la servidumbre y esclavitud. La República de Bolivar (Bolivia), a través de su Gobierno emite la "Ley de Exvinculación" o Primera Reforma Agraria del Estado boliviano, que desconoce los derechos propietarios a todos los indígenas originarios e inicia el proceso de despojo y subasta.
1899	Levantamiento indígena Originario bajo en mando de Tata Zárate Willka, Tata Santos Marka T'ola y otros generales indígenas originarios. Tata Willka emite los Decretos que plantean la Reconstitución del Qullasuyu (*gobierno propio en los territorios originarios*), los usos y costumbres indígenas originarios (*volver a lo significativo de la identidad cultural: tejidos, vestimenta, libertad de religión o culto, etc.*).
1930	Declaratoria de la República del Qullasuyu, con el movimiento indígena originario de los "Apoderados", bajo el mando de Leandro Nina Qhispi.
1942- 1943	Primer Congreso Indigenal, en Sucre. La Asamblea Deliberante reconoce derechos a los indígenas; se plantea la abolición de la servidumbre, la esclavitud o pongueaje.
1952	El movimiento indígena originario confundido por los "sindicatos campesinos" y el propio levantamiento se suman a la "revolución de abril". La Reforma Agraria trae de mano de los "compañeros" el sindicato agrario, la parcelación individual, el minifundio, el "pongueaje político del emenerrismo de toda clase". La Reforma Agraria abolió el pongueaje de la hacienda, pero implantó el pongueaje político-sindical. La Reforma Agraria nunca tituló ni reconoció la propiedad de los territorios originarios que en su mayoría, desde la Colonia española fueron tituladas con los denominados "títulos de la corona de España". El Estado de la República de Bolívar continuó cobrando la tasa indigenal conocida como "contribución territorial", pese a la reforma.
1964-1982	Las autoridades originarias inician un proceso de organización silenciosa. Los sindicatos campesinos son manipulados y corrompidos por los partidos políticos y los militares durante las dictaduras sanguinarias.
1982-1990	El movimiento indígena originario movilizado articula comisiones y consejos en algunos territorios estratégicamente las formas "Federacionales", con el fin de recibir el Nuevo *Pachakuti* de 1992 (500 años de invasión, emergencia del mandato de la Reconstitución).
1990	Histórica marcha por el Territorio y la Dignidad, desde el territorio de los Moxos y las Tierras Bajas.
1992	Movilización por el advenimiento del *Pachakuti*; mandato de la Reconstitución. Más tarde este mandato será manipulado y distorsionado por el "sindicalismo campesino". Las autoridades originarias de los *ayllus* y las *markas*, declaran nulo todo tipo de tributo al Estado a partir del 12 de octubre de 1992.

1993 El 16 de enero, se celebra el "Primer Magno Congreso Orgánico del Desaguadero", que organiza la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias - Ingavi".

Creación del Consejo Impulsor de los Ayllus de Bolivia (CIAB). El 16 de septiembre, en el Encuentro realizado en el *jatun ayllu* Yura, asisten federaciones de *ayllus* del sur de Oruro, del norte Potosí, Ingavi, Yura.

1995 Se organiza la Federación de Ayllus Qhiswas-Aymaras Provincia Muñecas.

1996 Se organiza la Federación de Ayllus de la Marka Achacachi.

Encuentro de Autoridades Originarias del CIAB (postergado), problemas de la coyuntura política (20-21 de septiembre).

1997 5 de febrero: los *mallkus* y *mama t'allas* del CIAB deciden convocar al Primer Encuentro de Autoridades Originarias para la constitución de un Ente Matriz de los *ayllus*.

Se organiza el Consejo de Jach'a Suyu Pakajaqi sobre la base de la provincia Pacajes. Se organiza la Federación de Comunidades Originarias de la Provincia Aroma.

22, 23 de marzo: "Ujkax Jatun Tantakuy, Mayir Jach'a Tantachawi constitutivo del CONAMAQ (Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu", el 22 de Marzo Marka Ch'allapata. Entre sus objetivos fundacionales: *"Luchar por la Autodeterminación de los Pueblos y Gobierno propio, conforme a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA y las NN UU". "Apoyar y fortalecer la dignidad de los Pueblos Indígenas y Originarios; recuperar sus territorios y el Poder político"; "Reconstitución y fortalecimiento de las comunidades ayllus y markas"; "Luchar por una Nueva Constitución Política del Estado (NCPE)".*

2000 23 de mayo, Tercer Mara Tantachawi del CONAMAQ.

19 de diciembre de 2000 en Potosí se realiza el Iskaykax Jatun Tantakuy, Payir Jach'a Tantachawi del CONAMAQ.

2002 Entre mayo y junio, marcha histórica de organizaciones de pueblos indígenas de tierras bajas y autoridades originarias de los *ayllus*, *markas* y *suyus* y sus organizaciones bajo el mando del gobierno originario del CONAMAQ de Tierras Altas.

En diciembre, Kinsakax Jatun Tantakuy, Kimsir Jach'a Tantachawi del CONAMAQ.

2003 Movilización general expulsa al Gobierno entreguista de Gonzalo Sánchez de Lozada.

2004 El 20 de marzo se realiza el Quinto Mara Tantachawi del CONAMAQ. Se constituye una Comisión específica para el análisis y el delineamiento de la demanda de convocatoria a la Asamblea Constituyente.

El 4 de agosto en la localidad de Camiri, territorio de la nación Guaraní se constituye el Pacto de Unidad Indígena Originario de Tierras Altas y Tierras Bajas.

El 17 de agosto se entrega a los Poderes del Estado boliviano el Título de Derechos Indígenas que debe ser inserto en la Nueva Ley de Hidrocarburos.

El 28 de septiembre se entrega al Poder Legislativo del Estado boliviano la propuesta de ley de convocatoria a la Asamblea Constituyente, donde se plantea con claridad los derechos políticos de los pueblos indígenas y naciones originarias, exigiendo el respeto al sistema político de designación de la representación de los *ayllus*, *markas* y *suyus* por *usos y costumbres*, ante la Asamblea Constituyente.

2005 El 19 de mayo, el movimiento indígena originario (CONAMAQ y CPESC-APG-CPEMB) inicia la huelga de hambre en demanda de la aprobación de la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. Esta medida es parte de la movilización que pocos días después forzaría la renuncia del presidente Carlos D. Mesa.

"La esperanza de la reconstitución siempre estuvo presente en la retirada del Inka hacia Willkapampa, de los caciques y mallkus que una y otra vez enfrentaron al colonialismo, fundando, refundando una y otra vez el Tawantinsuyu. En los "apoderados" organizados contra la Ley de Exvinculación del gamonalismo, en Tata Zárate Willka y Santos Marka Tola, en Eduardo Nina Quispe, que presidió la República del Qullasuyu. Así en toda la primera mitad del siglo XX el sueño de la "Reconstitución" fue la idea que impulsó sueños de libertad y llevó a extremar esfuerzos en la defensa del *ayllu* y el territorio contra la última ola de colonización (*Pacto de unidad de los Pueblos Indígenas para la Asamblea Constituyente*, 2006).

Despuntando el siglo XXI, el camino es retomado desde el Qullasuyu hacia la reconstitución y a la restitución, el movimiento de *ayllus*, de *tata* autoridades originarias, *mallkus*, *kurakas*, *jilaqatas*, *jilanqus* ha dado la señal inicial, refundar el país a través de una Asamblea Constituyente" (*ibid.*).

Antes de seguir, conviene acotar que entre el siglo I a. C. y el siglo XX d. C., se conformaron las conocidas federaciones tribales aymaras (Paqajes, Omasuyus, Larecajas y otras tribus (Ibarra Grasso y Querejazu 1972). Éstas entraron en un proceso de disputa de poder político y económico después de la desintegración del imperio Tihuanacota. Según varios autores como Paredes (1970), estos enfrentamientos subsisten hasta hoy, pero se deben considerar como

el origen de las formas autonómicas aymaras, que se van a identificar más adelante en el estudio como antecedentes de las autonomías en el imaginario aymara.

Historia "larga" colonial

Se entiende por historia "larga" colonial al periodo en que los aymaras vivieron sometidos a un modelo de dominación colonial, primero desde las postrimerías del siglo XIII bajo el dominio quechua de los incas y, desde el siglo XVI, bajo el dominio español.

Los incas impusieron la política de "divide y reinarás", concediendo beneficios y favores a determinadas comunidades tribales aymaras (lupaqas por ejemplo, que recibieron tierras), en detrimento de otras que fueron aplastadas militarmente de forma brutal, como los pakaxa, por ejemplo. Véanse las crónicas de Paredes (1970) y la de Ibarra Grasso y Querejazu (1972).

Los aymaras conquistados y dominados eran luego incorporados al ejército inca y posteriormente trasladados a las zonas de frontera. Así por ejemplo, está demostrada la presencia de tropas incas de origen aymara en Samaipata y en el área del río Parapetí, que tenían el propósito de resguardar las fronteras incas frente a las tribus chiriguanas, chiquitanas y chanés (Combès 2005).

Ya en el periodo colonial, se sabe de varias iniciativas de comunidades aymaras que se propusieron convalidar sus títulos comunitarios de tierras en la Audiencia de Charcas. Muchos lo lograron, con la firma del entonces rey de España Carlos V, estableciéndose un uso y costumbre que instaura legislación consuetudinaria en el pueblo aymara, en virtud del cual el *jilaqata*, el *mallku* o a veces el consejo de amautas, son los responsables de proteger y cuidar estos títulos comunitarios de propiedad de tierras (Nina Quispi en 1932).

Historia "larga" republicana

La historiografía sitúa el origen de la historia "larga" republicana de los aymaras en 1825, con la independencia de Bolivia como nación-Estado. Es evidente que entre los hechos más notables de este

periodo están la ley de exvinculación promulgada por el Gobierno de Mariano Melgarejo, que revertía las tierras comunitarias a un uso privado o al mercado de tierras (Antezana 1978). El proceso continúa con la participación indígena en la Guerra Federal de 1899-1900, con Zárate Willka a la cabeza; la masacre de Jesús de Machaqa en 1921 (Choque y Ticona 1996); el I Congreso Indigenal bajo el Gobierno de Gualberto Villarroel (Céspedes 1976); la participación indígena en la Reforma Agraria de 1953 y su aporte a la Revolución de 1952 (Antezana 1978); el pacto militar-campesino de 1966, en el Gobierno del general René Barrientos Ortuño; la fundación de la CSUTCB y del movimiento katarista en los años 1970 (Hurtado 1986); para concluir con la formación del MAS y el Gobierno de Evo Morales Ayma, aymara de origen, aunque cocalero y por tanto de influencia quechua en la práctica.

Algunas referencias bibliográficas obligatorias al respecto son las de Ramiro Condarco (1965), Roberto Choque y Esteban Ticona (1996), Augusto Céspedes (1976), Silvia Rivera (1985).

La Revolución de 1952 y la historia aymara

La Revolución de 1952 encubre una participación campesina e indígena que luego se ha develado con investigaciones como la de Silvia Rivera Cusicanqui (1985), Josep Barnadas (1973), Albó en varios textos, Miguel Urioste y otros.

Pero básicamente se trata de entender que la participación indígena en la Revolución de 1952 fue de adscripción antes que de iniciativa. En efecto, el MNR tenía la iniciativa política, supo modelar y proyectar un movimiento campesino, que en el concepto del nacionalismo revolucionario, abandone su raíz indígena y se campesinice, es decir, se modernice, en el marco de la propiedad de la tierra, en forma individual antes que comunitaria.

La Reforma Agraria fue el instrumento para lograr este propósito, que sin embargo quedó trunco, y que no maduró ni logró consolidarse. No obstante, las formas de organización sindical afectaron seriamente a las formas de organización comunitaria. En muchos *ayllus*, especialmente en las ex haciendas, era más importante el secretario general del sindicato agrario que el *mallku* o el *jilanqu*.

Todo esto sufrirá un retroceso a fines de los años ochenta y noventa; un resurgimiento de formas originarias de organización y la introducción de mecanismos de participación comunitaria, antes que campesina o sindicalizada en el campo. Esto se vislumbró claramente en el ámbito aymara y hasta hoy es una dualidad que no termina de resolverse. No hay contradicción de fondo, pues conviven ambas formas de organización, a veces armónicamente, a veces con ciertos rasgos de violencia y enfrentamiento por hegemonías dentro del *ayllu* o la comunidad.

El Estado colonial y neocolonial

A partir de estas constataciones, en el ámbito aymara la colonialidad se ha interpretado siempre como una imposición, como una presencia de ideologías, de partidos políticos, de programas políticos, de proyectos políticos, que venían de los *q'aras*, de quienes no eran parte de la comunidad aymara y que no representaban sus intereses. No ha existido un proceso de asunción, de adopción de estas ideologías, de estas formas de organización política, que pervivan en el mundo aymara. Las expresiones del movimiento katarista de los años setenta (véase Javier Hurtado 1986) tuvieron más impacto en el mundo quechua que en el aymara.

Por todo ello, la colonialidad se percibía como neocolonialidad al imponer instituciones ajenas como los gobiernos municipales (Participación Popular de 1994), organizaciones ajenas como los sindicatos (1952 a 1964), pactos entre militares y campesinos y conscripción militar para aprender en el servicio militar los conceptos de "patria y nación" que se traducían en "hombría y valor" (1964 a 1978).

Para los aymaras, esta neocolonialidad estatal no era total, pero sí bastante generalizada, al menos en los conceptos básicos. Esto se puede percibir hasta hoy en la forma cómo se aproximan a la administración estatal en el mismo Gobierno de Evo Morales. No tienen la misma osadía y audacia de los dirigentes indígenas y campesinos quechuas, que han participado en gobiernos anteriores (dejamos de lado la participación de Víctor Hugo Cárdenas como una expresión más de una élite aymara urbana educada). Es posible identificar varios ministros de origen quechua, incluso mujeres, pero los aymaras tienen una for-

ma de aproximación basada en otros medios, como ser la organización sindical o el movimiento social (por ejemplo, el caso de Choquehuanca, canciller de Evo Morales, o el de Abel Mamani, que proviene de la FEJUVE de El Alto).

La exclusión y el surgimiento de propuestas autonómicas

Los aymaras perciben la exclusión como una forma de racismo, de no incorporación en estratos sociales que les son ajenos, que son *q'aras*. Ellos pueden aceptar la presencia de *q'aras* en sus fiestas, en sus prestes, en sus organizaciones sindicales. Pero ven que no tienen espacio en las organizaciones sociales de los *q'aras*, en sus clubes, en sus fiestas, en su trabajo.

El ámbito religioso es un ejemplo de ello. Los sacerdotes aymaras se pueden contar con los dedos de una mano. La educación, en cambio, es un espacio donde han logrado mayor accesibilidad, aunque con restricciones, pues es más duro para un aymara lograr una educación universitaria, fundamentalmente, por factores idiomáticos y de formación escolar previa. En el ámbito laboral, los aymaras han logrado mejores posiciones, pero aún se sienten incapaces de acceder a niveles de dirección, especialmente en el ámbito empresarial.

No obstante, la participación de aymaras urbanos en el movimiento de capitales en el comercio, en la artesanía y en la pequeña industria es importante en ciudades como La Paz y El Alto. La exclusión se percibe al constatar que en estas ciudades no ha habido ni un solo alcalde auténticamente aymara. Esto refleja que Chuquiago Marka sigue siendo excluyente, aún con Evo Morales en el Gobierno nacional. El actual alcalde de La Paz puede jurar y rejurar que es socialista y equitativo, pero sigue siendo *q'ara*.

Todavía queda mucho trecho que recorrer en la conquista de una autonomía aymara que reconozca la capacidad hegemónica de este pueblo en su territorio, en la tierra de Chuquiagu Marka, la tierra de Omasuyus, Paqajes y Larecaja, peor aún en las tierras de Qarangas y de los Lípez.

De ahí la íntima relación entre exclusión y autonomía, porque de ella se deriva una síntesis de construcción de un proyecto político-

social que ni los mismos aymaras tienen muy claro, y que responde a las grandes dudas sobre su integración, no tanto porque no la quieran con el resto de la nación boliviana, sino por la forma que esta integración debiera adoptar.

2. La visión cosmogónica de los aymaras

La cosmovisión aymara parte de una identificación plena con la naturaleza: la *Pachamama* (la madre tierra), los *apus* (los espíritus), y los achachilas (las montañas) son parte de un universo integral.

Los usos y costumbres basados en todos los elementos que configuran la vida de los aymaras, como el *chacha-warmi*, la *rutucha*, el *sirwiñakuy*, las *milluch'adas*, la medicina kallawaya, la justicia comunitaria, el *ayllu*, la *marka*, el *suyu*, las autoridades originarias como los *mallkus*, *jilaqatas* y *jilanqus*, las *mama t'allas*, los amautas, etc., conforman un todo estrechamente ligado a la cosmovisión del pueblo aymara.

La historia de los señoríos aymaras es todavía desconocida; es la época precolombina menos estudiada. El continuo estado de belicosidad entre los reinos impidió una unidad aymara y tampoco les dio tiempo para la construcción de grandes ciudades o la elaboración de una cerámica artística como la de los periodos anteriores. Sin embargo, la historia de esos años marca el comienzo de muchos aspectos de la historia social y política de la Bolivia actual (Choque 1992). Una de las evidencias es que pese a los dominios y divisiones posteriores, esos señoríos convertidos en provincias y las *markas* en municipios del nuevo Estado boliviano, mantuvieron su nombre, su identidad y parte de su territorio.

Para entender la vida de los aymaras, como señalamos anteriormente, tenemos que partir de su cosmovisión, la cual se explica por la forma en que ellos conciben su relacionamiento con la naturaleza: "en la sociedad andina la *jaqicha* es la célula social" (Yampara 2005c).

> Es la institucionalidad del *ayllu*, cuyo valor principal es la convivencialidad de los cuatro mundos: el mundo de las deidades, el

mundo animal, el mundo vegetal y el mundo de la tierra, encontrándose en el centro de estos mundos el mundo de la gente; estos mundos van a hacer la institucionalidad del *ayllu* y la *marka* (Loayza 2006).

El mundo de las deidades parte de la constelación de las Tres Marías (*Ara-Aru*), que en realidad son el cinturón de Orión. Esto permitió a los aymaras entender la existencia de tres mundos: el *Alax Pacha* (de arriba), el *Aka Pacha* (donde vivimos) y el *Manqha Pacha* (mundo interior). La salida del sol indicó el lugar hacia donde debían estar orientados los templos, y la dirección para la iniciación de los rituales. De la misma manera, la constelación de la Cruz del Sur le dio la respuesta al ritmo y equilibrio, convirtiéndose en un símbolo sagrado.

En la visión astronómica del mundo aymara, desde los antiguos pobladores del Tawantinsuyu, la constelación de la Cruz del Sur era muy venerada. Aparece con el nombre de *chakana* en el esquema sobre la cosmovisión andina que el cronista aymara Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua dibujó reproduciendo el que se encontraba en el altar mayor del templo de Koricancha en Cusco. La *chakana* es un símbolo importante entre los aymaras, y lo vemos representado en muchos petroglifos en Tiwanaku (Bolivia), como en mantos de Paracas y cerámicas chavín (en Perú). La constelación de la Cruz del Sur, llamada *Pusi Wara Wara* (cuatro estrellas en aymara), simboliza un puente o escalera que permitía al hombre andino mantener su unión con el cosmos.

La *chakana* posee una antigüedad de miles de años. Hoy en día, la cultura aymara sigue reproduciendo la *chakana* en sus tejidos y todo cuanto contiene la cultura aymara. En 1505, al divisar la constelación, Hernando de Magallanes la llamó "Cruz del Sur". En Puno, el arqueólogo Roberto Ramos localizó pinturas rupestres en las que aparece la Cruz del Sur y su representación es la misma que se sigue usando hoy en día: la cruz cuadrada, con 8 aristas y un círculo en el centro (Loayza 2006, Choque 1992).

Igualmente, los aymara aún conservan el calendario lunar de 13 meses de 28 días cada uno, empleado por los antepasados. 13 por 28 da 364, el día 365 era considerado el día cero, algo así como un año nuevo andino. Ese día es el 3 de mayo, que es cuando la Cruz del

Sur adquiere la forma astronómica de una cruz perfecta. Allí la vemos, indicándonos la Ruta de Wiracocha, una gigantesca línea recta que atraviesa los más importantes sitios arqueológicos de la América andina, cuya ubicación coincide perfectamente con las aristas escalonadas de una gran Chakana, proyectada sobre el mapa satelital de nuestra región. El centro de la Cruz del Sur (cuando la tenemos exactamente en el cénit) es el 2 y 3 de mayo a las 12 de la noche.

Los antiguos aymaras, en su interés por observar mejor las estrellas, idearon un sistema que permitía bajarlas y que se conoce como espejos de agua; en ellos se reflejaba el mapa astronómico por las noches. Así obtuvieron un patrón de medida al que llamaron TUPU consistente en el largo y ángulo del brazo menor de su eje vertical, correspondiente al lado de un cuadrado, mientras que la diagonal de este cuadrado correspondía al largo y ángulo del brazo mayor del eje vertical. Medida que llamaron la Proporción Sagrada y que es la base de las cuadrículas que se observan en tejidos, cerámicas y diversos testimonios arqueológicos (Yampara 1992).

Al girar este cuadrado sobre su punto central generaban un círculo donde entraba 3,16 veces la transversal de dicho cuadrado en el perímetro del círculo generado. La EK'A dispuesta en cruz, fue lo que permitió concebir la *chakana,* basada en la relación matemática pi, sustituida por la fórmula geométrica.

La *wiphala* aymara tiene su origen en esta generación de cuadrados y equivale a 7 x 7 cuadrados de colores, cuyas cuadrículas centrales, al ser de color blanco, indican la presencia de todas las naciones andinas, y al estar dispuesta en posición diagonal, nos indica su función de puente que une al hombre y a la mujer indígena originaria con sus hermanos y con el cosmos (Yampara 1992).

Para Ludovico Bertonio, "pacha si se pospone al *ălakh* (*alax*) o a *aca* (*aka*) o a *manco* (*manqha*) significa el cielo, la tierra y el infierno según le preceda" (Montes Ruiz 1999). *Pacha* es el concepto axial donde se expresa con toda su complejidad y riqueza arquetípica la concepción aymara y quechua del cosmos. *Pacha* se deriva de *'pa'* que significa dos, bi, dual y *'cha'* que significa fuerza, energía en

movimiento. Pacha, por tanto, significa la unidad dual de dos fuerzas primordiales antagónicas: *laqampu:* espacio, y *sarawi:* tiempo.

El concepto aymara y quechua de *Pacha* engloba simultáneamente las nociones de tiempo, espacio y totalidad. Así, *pacha* denota "la totalidad e integridad de una cosa y la probabilidad de que algo ocurra" (Montes Ruiz 1999). Recibe distintas denominaciones, las más importantes son *ch'amakpacha, thurupacha, qhanapacha pachakuti* y *khaxapacha,* estas cuatro épocas forman una era y el cambio de era se conoce con el nombre de *Pachakuti.* Estas épocas se repiten a lo largo de la historia cíclicamente en un proceso de espiral, creciente y decreciente acorde a la complementación dual de la naturaleza. La *pacha,* un conjunto indivisible del espacio (sitio), tiempo (cronología), materia (cuerpo), energía (movimiento), es simbolizada por la *chakana* de los cuatro puntos cardinales, y es la base potencial para la explicación de la existencia del universo y del mundo aymara. *Pacha* también significa la unión, la convergencia de las dos fuerzas, *chacha-warmi,* en la complementariedad de la pareja.

Pacha también separa la:

- *Manqhapacha* (abajo, subsuelo)
- *Akapacha* (superficie, suelo, sobrevuelo)
- *Alaypacha* (postsuelo, cielo, atmósfera)
- *Alaxpacha* (firmamento infinito)

Todos dentro del cíclico retorno consecutivo.

Las conductas socio-culturales de *pacha* son:

- *Mitma* o *mitmapacha* (heterogeneidad), el cual se refiere a las diferentes formas rotativas de trabajo y las distintas ayudas mutuas y compartidas en torno al *waki,* al *ayni, mink'a* y *mit'a.*
- *Tumpa* o *tumpacha* (asistencia obligada) que es la visita y preocupación obligatoria hacia unas personas, familia, plantas, animales y cosas.
- Chhala (intercambio rotativo) que representa la distribución, el intercambio equitativo de los diversos recursos de uso, de ali-

mentación, vestimenta, herramientas y otras necesarias para una convivencia igualitaria.

- *Tuma* o *tumapacha* (actividad turnal) que comprende los roles, deberes, obligaciones y funciones que se deben cumplir por turno y relevos de acuerdo a la edad que se tiene (Medina 2006).

3. Estado y sociedad entre los aymaras

En este sentido, más que conjugar la lucha de clases y el colonialismo interno (etnicismo), se trata de identificar y dar razón histórica a los sistemas y estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de las sociedades andinas, conocidas como *Jaya-mara* (*ay-mara*), "tiempos inmemoriales". El propósito de este trabajo será intentar desentrañar el problema crucial de la interpretación de la historia y de la estructura lingüística (Yampara 1992).

En el pensamiento occidental, en la historia lineal criolla y dentro de la estructura lingüística del castellano, el tiempo pasado se refiere a algo que quedó atrás, mientras que el tiempo futuro y el porvenir se encuentran adelante. Esto es coherente con las teorías evolucionistas. Incluso me atrevería a decir que el materialismo histórico del marxismo está también inscrito dentro de esta lógica.

Al contrario, la premisa del pensamiento andino es que el pasado está adelante y el futuro atrás (*qharuru* = mañana-*jichuru* = hoy-*masuru* = ayer); esto implica que el tiempo transcurre hacia adelante independientemente del modo en que nosotros actuamos. Por eso, en las sociedades andinas no se puede olvidar el pasado fácilmente; el pasado siempre está reclamando atención. Nuestros abuelos expresan esto de la siguiente manera: "*Nayra marjamax janipuniw utjkiti*" (no hay como los tiempos inmemoriales). "El pasado no se puede olvidar, está delante de nosotros, grabado en nuestra memoria".

"Lo escabroso del pasado lo podemos 'allanar' (*pampachaña*), pero no podemos dejar de verlo" (Guzmán de Rojas 1981, citado en Yampara 1992).

La sociedad aymara (*jayamara*, "tiempos inmemoriales") no tiene por qué olvidar su pasado, puesto que por su lógica lingüística e histórica, el pasado está por delante y no a la inversa. Aquí viene el otro concepto histórico: *pachakuti*, "retorno del tiempo y del espacio".

Este concepto hace pensar que la historia andina no es lineal sino cíclica: *pachakuti*, eterno retorno. Los que no conocen la lógica propia de las sociedades andinas difícilmente pueden captar la esencia de lo andino.

4. La actual estructura socioeconómica y de poder del pueblo aymara

Yampara sostiene que el problema fundamental radica en que los investigadores casi siempre parten de los presupuestos del bagaje teórico del sistema occidental/oriental; parten del capitalismo y del marxismo socializante como utopías para la humanidad, pero no toman en cuenta lo andino como tal (Yampara 1992 y Tola 2006). En este sentido, estamos frente a dos problemas:

- El aceptar o negar el colonialismo interno y el etnicismo de "blancos" sobre "indios", "*mistis* y *q'aras*" sobre "*jaqis*", la oligarquía criolla sobre las "naciones" aymara, quechua, guaraní, chiquitana... (mirar aisladamente esto es como mirar sólo con el ojo derecho).
- El aceptar o negar la teoría de las clases sociales (pirámide social) como motor de la dinámica social boliviana, la contradicción entre burguesía y proletariado (esto es mirar solamente con el ojo izquierdo) (Yampara 1992 y Tola 2006).

De esta manera se concluye que los aymaras siempre estuvieron excluidos del poder nacional y regional; así como construyeron estructuras de poder dentro de las comunidades, que es preciso revelar, estructuras societales poco diferenciadas de comunidad a comunidad, bajo los conceptos de *marka* y *ayllu*, pero con un esquema que organizado permite avanzar a un ordenamiento del poder en las comunidades (Untoja 1990 y 1999).

La autonomía surge, por tanto, de este tipo de estructuras de poder dentro de las comunidades, que deben ser organizadas; no sublimadas, sino enriquecidas y concebidas como parte de formas de estatalización equivalentes a las nacionales en su rango y en su nivel (Untoja 1990 y 1999).

No se niega los procesos sociales expuestos; allí donde hay la relación obrero-patrón, trabajador-empresario, se admite la lucha de clases, pero no es la única ni la más importante, menos aún la determinante, puesto que los empresarios y los obreros apenas llegan a conformar el 10% de la estructura social boliviana. Y los empresarios de la casta oligárquica no llegan ni al 50% de este total. Sin embargo, ellos son los que usufructúan las funciones del Estado boliviano para su beneficio, secundados por algunos sectores intermediarios. Precisamente estos últimos, por su origen "hispano-europeo", practican frente a los aymaras, quechuas, etc. el colonialismo interno (conducción criolla), llegando en muchos casos a "racismos" (etnicismos) estériles. Por eso, Yampara afirma que entre tanto la oligarquía criolla usufructúe los bienes del Estado y no se supere el colonialismo interno, continuará la práctica del racismo entre "blancos e indios" como lucha etnocidiaria. Este fenómeno resultará siempre más importante que la lucha de clases, no sólo por su significación numérica, sino porque en ella están el proceso de liberación y la estrategia de un futuro "desarrollo boliviano" (Yampara 2005).

5. Los recursos naturales y el medio ambiente en los aymaras

Esta situación es muy preocupante para los aymaras y sus comunidades. Por eso, encarar un uso sostenible de la *Pachamama* y la biodiversidad es una tarea tan urgente como complicada. Sin embargo, el concepto de conservación de la naturaleza y los ecosistemas locales para los aymaras significa *aprovechar, cuidar y reproducir*, accediendo a todos los recursos naturales disponibles: minerales, fauna, flora, recursos genéticos, diversidad biológica y todo cuanto existe en nuestro medio. En este orden pretenden propiciar la conservación ligada al desarrollo de las comunidades; es decir, un tipo de conservación eficaz y duradera que han practicado desde siempre los prime-

ros pobladores de estas regiones. En consecuencia, se pretende *"una conservación basada en las dinámicas de las comunidades"*, esto significa respeto al medio ambiente, a la flora, fauna, tierra, aire y a todos los elementos que configuran la cosmovisión del pueblo aymara (Cruz 2006).

Desde esta posición, los aymaras demandan al Estado en sus diferentes instancias (ministerios, prefecturas, municipios) el compromiso de compartir responsabilidades, cooperación mutua en la producción y mediante la preservación del medio ambiente. De este modo, se proponen mejorar la calidad de vida de la población hasta hoy marginada, teniendo como eje de desarrollo la matriz cultural propia, que esencialmente articula de manera dinámica y sistemática las diferentes variables de la realidad, busca el crecimiento y distribución económica con equidad social y cultural y propicia el ejercicio de la ciudadanía plena en un contexto democrático, gobernabilidad y vigencia plena de los derechos fundamentales.

Su estrategia se sustenta en el despliegue de iniciativas orientadas a reactivar las potencialidades latentes y disminuir drásticamente los riesgos y limitaciones, priorizando la asimilación de conocimientos que el desarrollo de la ciencia y la tecnología nos ofrece y a la vez nos permite hacer una adecuada recuperación, generación, adopción y aplicación de modelos tecnológicos apropiados (salto tecnológico) para garantizar la preservación, aprovechamiento y uso racional de los recursos naturales y una verdadera transformación productiva y mejora de la competitividad, pero sin poner en riesgo la satisfacción de las necesidades vitales de las futuras generaciones. En tal caso se privilegia a aquellos sectores y actividades que ofrezcan las mejores oportunidades de crecimiento con equidad y posibiliten ganar aceleradamente competitividad en los mercados globalizados, a partir de excedentes productivos generados. Para este propósito también son necesarias la asignación apropiada de las inversiones públicas y privadas, la dotación de infraestructuras productivas apropiadas, la formación del personal local, la gestión eficiente, etc. (entrevistas de Bonifacio Cruz a la AMAQ).

Por otro lado, en todo el mundo aymara son las mujeres quienes han venido conservando, reproduciendo y recreando los valores cul-

turales propios, porque son ellas las que en los primeros años de vida transmiten a sus hijos todo lo que han heredado de sus progenitores. La lengua, la vestimenta, la manera de alimentarse, las formas de relacionarse con la *Pachamama*, la interacción social, la identidad cultural, etc. están regidas por cánones de vida totalmente distintos de los de otros grupos sociales, especialmente los urbanos, que basan sus opciones y valores esencialmente en el marco de la cultura occidental. Esta interacción obviamente estructura particulares formas de pensar, hacer y comunicar, lo que equivale a decir la identidad cultural[3].

Los pueblos indígenas originarios viven la unión con la naturaleza en lo material y lo inmaterial, a esa forma de vida integral corresponde una espiritualidad que es innata a todos, lo divino se encuentra en todo y vive con todos. Por esa razón no puede existir religión sino solamente espiritualidad, pues el hombre indígena originario (*jaqi/runa*) nunca se ha aislado de su medio ambiente, del cosmos y de su espiritualidad.

Relación jurídica de los aymaras con los recursos naturales

Los pueblos aymaras, a través del CONAMAQ y de otras organizaciones provinciales, han planteado la opción de que los recursos naturales del territorio que habitan, es decir, el subsuelo y el suelo, sean propiedad de los aymaras, en aplicación del Convenio 169 de la OIT (Marinissen 1998). Según el derecho internacional, el territorio es un elemento constitutivo del Estado, junto con la población, el Gobierno, las leyes y la soberanía. En consecuencia, el territorio implica un ejercicio de soberanía y, por tanto, excluye cualquier poder externo. Así, el reconocimiento constitucional del territorio indígena o de las naciones originarias debería enmarcarse también en el derecho público interno, ya que estos derechos territoriales originarios e indígenas son demandados a partir de esta concepción (ANOIOCCB 2006).

---

3 Con respecto a este punto, Martha Gonzáles, de La Paz, señaló: "En la actualidad nuestros valores son los que juegan roles de mayor importancia en los enfoques políticos, sociales y económicos, porque para nosotras el desarrollo debe sustentarse sobre el eje de la identidad que da sentido a la vida" (Mgo).

En ese sentido la propuesta de reterritorialización es la reconstitución territorial de las naciones originarias y pueblos indígenas en el marco de una visión cósmica del territorio, entendida también como la restitución estructural del *ayllu*, *marka*, parcialidad y el *suyu*. Pero también el territorio como hábitat (*pacha*), entendiéndose como concepto integral del territorio (*manqhapacha* (abajo), *akapacha* (superficie), *alaypacha* (cielo), *alaxpacha* (firmamento infinito). *Pacha* o territorio también separa el espacio en sentido horizontal *aransaya-urinsaya*, *urkusuyu-umasuyu*, *araja-aynacha*, *patasaya-majasaya* (parcialidad de arriba y parcialidad de abajo) (ANOIOCCB 2006).

Por tanto, se plantea la propiedad de los recursos naturales en vista de que el territorio no responde únicamente a una reivindicación del espacio que ancestralmente han ocupado, sino también de los recursos que se encuentran en este espacio y de los derechos que puedan ejercerse dentro de él, en el contexto de visión cósmica del territorio (*ibid.*).

En ese sentido, cualquier modelo de Estado y de desarrollo dentro de esta cosmovisión del territorio viene a establecer un régimen de apropiación de la riqueza y de los recursos naturales en general. Para comprender el régimen de propiedad, conviene definir qué se entiende por 'propiedad', pues Untoja (2005: 9) afirma que "debe partirse del lenguaje, porque éste es estructurador de relaciones interindividuales económico-políticas". Así, "lo propio" viene a articular el principio de la dualidad, de lo común y de lo privado. En el *ayllu* se entiende la propiedad en esos términos: el *ayllu* como pertenencia comunitaria y la *sayaña* como posesión privada; un sistema de complementariedad (ANOIOCCB 2006).

La Constitución boliviana establece el dominio originario y aprovechamiento de los bienes nacionales, entendidos como recursos naturales renovables y no renovables (Art. 136 y siguientes). Como se verá, el dominio originario define una propiedad absoluta e inseparable del patrón llamado Estado (*ibid.*).

El Estado como patrón absoluto en el marco de la concepción liberal ha despojado irreversiblemente a sus partes constitutivas del sentido de pertenencia e identidad (*kikpa*) con el espacio geográfico o el territorio, desestructurando la interdependencia de lo particular con la totali-

dad. Por eso las naciones y pueblos originarios que ocupan tradicionalmente espacios territoriales son una especie de enfiteutas (*ibid.*).

Por tanto, la reterritorialización como proceso de restitución del espacio geográfico o territorio implica recuperar la propiedad y el aprovechamiento del hábitat en general para las naciones originarias y pueblos indígenas (*ibid.*).

En aplicación del principio de la dualidad, la propiedad y aprovechamiento de los recursos naturales renovables y no renovables será, en su faceta colectiva, del Estado plurinacional, y en su faceta privada, de las naciones originarias y pueblos indígenas. Es decir que los bienes nacionales son de dominio originario del Estado y la nación (naciones originarias y pueblos indígenas); una suerte de copropiedad de los recursos naturales (ANOIOCCB 2006, Medina 2006). Ampliando la comprensión de la forma dual de apropiación de los recursos naturales, las regiones y las nacionalidades poseen las competencias de administración y usufructo (*ibid.*).

6. Las perspectivas culturales de los aymaras

Según Alfonso Bouroncle Carreón (2005), los aymaras serían descendientes de los grupos étnicos tro y tinajani (Ayaviri), los que posteriormente se unen con los puquina y pucara, para luego conformar y desarrollar la cultura Tiwanaku, hacia los años 1000 ó 1300 de nuestra era. La cultura Tiwanaku, después de haber alcanzado un alto grado de desarrollo tecnológico, social y político, fue interrumpida bruscamente, posiblemente por la erupción del volcán Qhaphiya (Yunguyo) o a causa de una prolongada sequía.

Durante el periodo de la decadencia de Tiwanaku, comenzaron a formarse nuevas culturas o reinos locales que se asentaron en la jurisdicción del actual territorio aymara., Unos creen que estos reinos pertenecían a grupos dialectales aymaras, mientras que otros arguyen que eran culturas diferentes, con lenguas y costumbres propias. Algunos de los reinos locales que surgieron tras la caída de Tiwanaku entre los años 1300 y 1500 lograron alcanzar un desarrollo considerable, en tanto que otros recién estaban en proceso de formación

(tribales). Los que sobresalieron en el actual territorio boliviano son los carangas, pacajes, umasuyos, larecajas, yungas, kollas, chichas, lipiz, yamparas, chayanta, sacaca, quillacas, ayupayas. Los principales asentamientos en el sur del actual territorio peruano fueron los lupakas, puquinas, urus, airiwas, collanas, canchis y chumbivilcas. El desarrollo de estos reinos locales fue interrumpido por la expansión Inca y pasaron a formar parte del Tawantinsuyu, como integrantes de la región denominada Qullasuyu.

Los culturalistas afirman que, a partir de la colonización, los aymaras y los quechuas han tenido una larga historia de contacto con el mundo occidental. Los procesos culturales que hasta ahora predominan han sido los de *incorporación y aislamiento* (Hickman 1975: 161). Los factores de incorporación y de aislamiento más relevantes serían la imposición de la religión católica (las creencias, los santos, la Biblia, etc.), que los aymaras aceptaron y aceptan parcial o integralmente, pero dentro de su propia visión religiosa, básicamente para satisfacer la exigencia española de tributo, evangelización y trabajo; y han mantenido, al margen de este proceso, sus propias formas de relacionamiento y convivencia con los seres superiores que gobiernan la existencia del hombre y la de la naturaleza/*Pachamama*. En lo referente al uso de los recursos naturales, el aymara siempre ha estado en conflicto permanente con los herederos de los conquistadores. Sin embargo, otros elementos que aportaron los conquistadores fueron rápidamente asimilados o incorporados por los aymaras a su *stock* de bienes económicos y culturales: utensilios y medios tecnológicos productivos (la yunta, el arado, sistemas de medición, la moneda, etc.) y animales como la oveja, la vaca, el cerdo, animales de carga y plantas alimenticias, especialmente las leguminosas.

Por otro lado, los aymaras han adoptado parcialmente una amplia gama de elementos del mundo no indígena, como el idioma español, las costumbres en alimentación, de vestimenta, la escritura, los medios de comunicación, etc. Este comportamiento y actitudes de los aymaras fueron calificados como "biculturalismo" o la "doble personalidad social" descrita por George Kubler (1946), citado por Hickman (1975). Parecería que el hecho de vivir en medio de dos o más culturas los somete a constantes tensiones que trastornan el equilibrio y afectividad personales. Los autores anteriormente señalados creen que el individuo aymara puede ser un híbrido cultural y racial o puede ser

relativamente puro racialmente o participar en ambas culturas. De todas formas, el aymara es inseguro, ambivalente, excesivamente tímido y sujeto a una tensión nerviosa crónica (Foster 1961) citado por Hickman (1975: 163). Los defensores de esta caracterización típicamente culturalista han acuñado las categorías de *hombre marginal, área marginal* o *la marginalidad* para referirse a los aymaras, como parte de un dossier de indicadores que los burócratas de organismos multilaterales utilizan en los "supuestos" planes de desarrollo de los países donde habitan los aymaras. Al respecto se puede señalar que la última Reforma Educativa iniciada en 1994 ha incorporado el bilingüismo en las escuelas rurales del Altiplano de Bolivia, lo que ha tenido el efecto de formar niños aymaras extrovertidos, expansivos y expresivos (Albó y Anaya 2004).

Simón Yampara (1992) sostiene que las reflexiones de tres estudiosos aymaras (Roberto Choque, Félix Layme y Mauricio Mamani) y un dirigente sindical aymara (Jenaro Flores) nos llevan a vislumbrar la magnitud del trabajo que aún les queda a los aymaras y quechuas para encontrar y desarrollar tanto paradigmas teóricos como su propia identidad y personalidad comunitaria. Veamos algunos extractos del pensamiento de estos aymaras, que si bien no siempre coinciden entre sí, se complementan:

> Los estudios realizados hasta ahora sobre los aymaras, quechuas y otros sectores indígenas no andinos sólo pretenden ver desde el ángulo campesinista. En este caso los sociólogos, especialmente, tratan de ver al movimiento indigenal como una cuestión campesina sin fijarse de sus realidades históricas como *ayllu*, comunidad (*marka*) y nación o Estado (Choque Canqui 1986, citado por Yampara 1992).

El mismo autor señala también los obstáculos que dificultan la profundización de la investigación:

> Uno de los obstáculos de la investigación científica en Bolivia es la dependencia para el aymara, quechua se presenta una doble dependencia: la externa y la interna (o nacional). En este caso investigar y publicar para el aymara dependerá mucho de sus propios medios, y si no tiene algún respaldo económico nunca se conocerá el resultado de sus investigaciones, mientras que los investigadores extranjeros o nacionales por las condiciones económicas que les favorecen siempre están en mejores posibilidades de publicar sus trabajos (*ibid.*).

Ahora veamos lo que dice Layme:

> La historia de Jesús de Machaqa es toda una epopeya sangrienta. Hechos que fueron archivados, olvidados y sepultados por la historia oficial y quien valoró y dió su lugar a estos acontecimientos es Roberto Choque C. [...]. El que un aymara empiece a escribir nuestra historia está determinado por la historia [...] Esta tarea la estamos iniciando en todas las ramas en base a criterios científicos para cumplir debidamente con el mandato de la historia de nuestro pueblo (citado por Yampara 1992).

Tenemos también las palabras de Mauricio Mamani:

> ...todavía son pocos los que comprenden el significado de su tenaz lucha en defensa de sus derechos, de su propia identidad como pueblo y como cultura. Pero esta incomprensión resulta todavía más grave cuando proviene de los propios aymaras como resultado de una política de dominación que ha cambiado de forma pero que quizá más profundamente que antes, amenaza la raíz misma de su cultura (citado por Yampara 1992).

Finalmente, Jenaro Flores expresa sus ideas de esta manera:

> ... están más de cuatro días incomunicados los peregrinos en Copacabana, la indiada debe dejar salir y levantar el bloqueo [...] Nosotros hemos esperado más de cuatro siglos y medio buscando justicia y libertad... (Respuesta de Jenaro Flores en el bloqueo de caminos de 1979).

> Hemos dado un primer paso en lo sindical la construcción de la CSUTCB. Ahora nos toca dar el 2° paso en lo político con el Katarismo. Este cometido alcanzaremos, [...] Sólo con el sacrificio y la lucha de todos los oprimidos y explotados del campo, las minas y las ciudades, será posible seguir el camino trazado por nuestro mártir Julián Apaza (Tupaq Katari), hasta lograr nuestra auténtica liberación (*ibid.*).

Estos autores aymaras no presentan un mero sumario de hechos aislados, sino que fundamentalmente expresan el pensamiento, las ideologías, la cultura y la política de la "nación" aymara, que pueden ser resumidas en los siguientes aspectos:

- La falta de comprensión y de tratamiento adecuado (incluso el olvido) de los hechos. Hay un desconocimiento tanto de la iden-

tidad como de las raíces históricas de la cultura y de las estructuras de las sociedades aymara y quechua por parte de los investigadores y de los políticos.

- Existen posibilidades históricas para profundizar los conocimientos hacia la definición de una estrategia de desarrollo propio por parte de los mismos aymaras como agentes de su propio desarrollo.

Capítulo IV

Democracia y autonomías en la visión aymara

1. La democracia y el poder en las autonomías desde la cultura aymara

Los Andes bolivianos se caracterizan por la presencia de la cultura aymara, que a lo largo de los siglos se ha impregnado de nuevas prácticas y de otras visiones culturales, lo que ha modificado su lógica y acción. Aún así, esta cultura se mantiene viva por su sistema organizativo que ha conservado su forma de comprender el mundo a través de las dimensiones espirituales, sociales y materiales de su cosmovisión.

La *jaqicha* es la célula social de la sociedad andina, "es la institucionalidad del *ayllu*" (SYa), cuyo valor principal es la convivencialidad de los cuatro mundos: el mundo de las deidades, el mundo animal, el mundo vegetal y el mundo de la tierra; encontrándose en el centro de estos mundos el mundo de la gente, estos mundos van a hacer la institucionalidad del *ayllu* y la *marka*.

El *ayllu* no es una organización aislada, es parte de un conjunto de *ayllus* de niveles superiores. La actual organización regional andina se origina en las antiguas *markas*, que a la vez formaban parte de unidades mayores llamadas señoríos, como los lupaqas, los paqajes, los larecajas, los qaranqas, los qharaqharas. Esta perspectiva histórica permite explicar mejor la persistencia de esta especie de lógica del *ayllu*, o este nivel intermedio, junto con algunas de sus nuevas particularidades.

El mundo aymara tiene una concepción de democracia con mecanismos, normas y moldes propios, distintos de los de la cultura occidental. Los aymaras cuentan con formas propias de manejo de los espacios públicos, a través de sus instancias o niveles de organización, mecanismos propios de elección de sus representantes como autoridades del *ayllu*, permanencia en el poder, manejo de conflictos, toma de decisiones y la rotación de cargos (SYa).

La Participación Popular ha permitido que las autoridades originarias aymaras se apropien de las formas de democracia y participación que se les ha ofrecido, así como en el pasado lo hicieron con la cantonalización del país. Pero al mismo tiempo que se han fortalecido y se nutren de esta apropiación de la Participación Popular, han tenido que adecuarse a la misma y a formas occidentales de democracia (Blanes 1997).

Uno de los intentos más serios al respecto es el de la provincia Pacajes, que desde los años setenta y ochenta ha intentado fusionar autoridades originarias con dirigentes sindicales agrarios. Actualmente, la comunidad y las formas de simbiosis están en franco deterioro. El *Jach'a suyu Paqajaqui* se ha descompuesto porque las autoridades originarias no quieren saber de formas occidentales (sindicatos) o neocoloniales (democracia representativa y alcaldes) por estar en una coyuntura de idealización del pasado, y de una ideologización de la democracia comunitaria, que ha llevado a conflictos intra e inter *ayllus* en Pacajes.

2. La ciudadanía en el mundo aymara

La lógica occidental de ciudadanía se encuentra en Sócrates y Platón y reaparece en el Renacimiento, donde quizá no existía una figura republicana acabada, sino sólo nociones precarias de ciudadanía retomadas de Roma. La noción se va fortaleciendo en la modernidad. La idea de ciudadanía fue trabajada y aún lo es en el mundo liberal. América Latina investigó el tema; sin embargo, no estudió lo suficiente la dimensión indígena, quizá porque la propuesta de ciudadanía parte de una concepción homogeneizadora y universal que no tomaba en cuenta la realidad diversa y multicultural.

Los estudios que intentan investigar acerca de la ciudadanía en el mundo aymara tropiezan con serios problemas. El término no existe en el mundo andino; es un concepto liberal occidental, por lo que es preciso rastrillar nociones andinas que esclarezcan el acceso a la vida pública aymara, la administración de lo común, ritos y pasos en lo social y económico, obligaciones y deberes instituidos como normas (Loayza 2006).

Para comprender como funcionan estas normas, modelos, pautas, preceptos y mecanismos establecidos en el mundo aymara en relación con lo que en Occidente se llama ciudadanía, debemos describir las formas de organización desde su origen, es decir desde la conformación del *chacha-warmi*, o sea el emparejamiento entre un hombre y una mujer. Sólo a partir de este momento las personas logran el rango de ciudadanía, equivalente a la categoría de mayoría de edad en el mundo occidental. A partir de este momento pueden elegir y ser elegidos para cargos públicos de menor jerarquía.

Para lograr su legitimidad en la comunidad, el *chacha-warmi* pasa por tres niveles: primero, la presentación en lo privado familiar, segundo, la formalización de este emparejamiento entre familias y, tercero, la presentación del *chacha-warmi* ante la comunidad (Loayza 2006). Hacer pareja y haber cumplido los ritos de la legitimidad y legalidad significa haber cumplido con todos los requisitos del *ayllu*. En función de esto se inicia el recorrido del *thakhi* con el desempeño de cargos rotativos. En la cultura andina quechua/aymara se ha incorporado prácticas de origen occidental, como cumplir con el servicio militar obligatorio. Este paso puede convertirse en un requisito para asumir cargos de autoridad en la comunidad; sin embargo, tal requisito no puede ser generalizado como absoluto para la sociedad andina.

El *chacha-warmi* no quiere decir necesariamente pareja de reproducción. El concepto está ligado a la idea de complementariedad de dos opuestos, el varón y la mujer, para formar un todo en el desempeño de cargos de autoridad del *ayllu*: "la pareja puede ser mamá e hijo, en caso de mujeres viudas" (*ibid.*). La dualidad del mundo andino impide pensar en términos de individuo. El *wayna* o persona joven sin responsabilidad y sin pareja no puede ejercer ningún cargo de autoridad; sólo puede convertirse en persona reconocida por la co-

munidad a través del *jaqichasiña* (matrimonio). En el mundo andino se considera al *jaira* o al *wayna* como *ch'ulla*, es decir una sola energía o fibra. Ser *jaqi* implica ser doble fibra. Tal noción presupone la participación de dos diferentes, es decir, el *chacha* y la *warmi*, al ser doble fibra, está completo; con la complementación entre diferentes, tiene lo masculino y lo femenino.

La actividad pública en los *ayllus* y comunidades puede ser de carácter social, político, territorial, religioso o económico. En la esfera ceremonial se da siempre por supuesta la participación conjunta de la pareja: los hombres en su lugar, las mujeres en el suyo, y para ciertas actividades, ambos juntos. Los y las jóvenes también tienen su lugar, ellos como músicos y ambos como danzantes o como ayudantes en papeles secundarios.

En la esfera pública económica, que incluye los trabajos comunitarios, es bastante usual la participación de toda la familia: mientras los varones trabajan (el jefe o su hijo sustituto), las mujeres están juntas preparando comida o tal vez tienen asignadas otras tareas, como acarrear y colocar piedras. Pero en la esfera política del *ayllu*, expresada sobre todo en la asamblea y en los puestos de la organización comunitaria, si bien el cargo recae sobre el conjunto de la unidad familiar, es más patente la prominencia del varón jefe de familia.

En los *ayllus* y comunidades originarias, la elección de las autoridades implica a la pareja, varón y mujer; el *mallku* o el *jilaqata* son elegidos junto a sus esposas. Éstas acompañan a sus esposos adonde sea y deben sustituirlos en caso de ausencia, pero nunca pueden remplazarlos o decidir por ellos. Incluso en algunos *ayllus* se considera que la esposa es cabeza, es la que debe servir al *ayllu*, cocinando y haciendo extensivo su papel doméstico al conjunto de la comunidad, siempre que le corresponda por algún tipo de actividad comunal. La función del servicio es inherente a todo cargo comunitario, es aún más marcado en la esposa que en el varón. En cambio, La función de autoridad apenas se reconoce en la mujer (*ibid.*).

Los jóvenes que aún no se han casado, en principio no son plenamente "personas" y por tanto carecen de derecho pleno para participar en la asamblea. No se les impide la asistencia, pero si están pre-

sentes suelen limitarse a escuchar porque en términos estructurales, siguen siendo *yuqallas* e *imillas* (muchachos y muchachas sin responsabilidades). Es aún menos frecuente ver mujeres solteras en la asamblea, salvo que representen a sus padres ausentes, y entonces están todavía más calladas. Esta idea de que son aún *yuqalla* o *imilla*, es decir inmaduros, todavía pesa sobre muchas de sus iniciativas y justifica su ausencia en las deliberaciones y cargos públicos del *ayllu*. Por eso no suelen ocupar cargos importantes que requieren de experiencia y responsabilidad. Pero es posible que ocupen cargos de menor importancia (como secretarios de deportes) o que requieren cierta destreza escolar (como secretarios de actas). En esos casos, generalmente el varón tiene más posibilidades de desempeñar esos cargos menores aunque las jóvenes tengan el mismo grado de escolarización.

Tampoco es raro encontrar a jóvenes (incluidas algunas mujeres) involucrados en cargos y actividades que no están contemplados específicamente en la estructura de la organización del *ayllu*. Por ejemplo, ser reportero o educador popular, o ser "líder" con funciones nuevas que en algunas regiones se realizan en el campo de la cultura del *ayllu*. En ciertas deliberaciones también se puede solicitar la participación de un estudiante avanzado, llegado quizás de la ciudad o de algún centro urbano y con alguna formación superior, porque se supone que está más enterado de determinados temas. Pese a estas restricciones formales, el papel de sustituto del joven puede alcanzar gran importancia, sobre todo en las últimas décadas. En aquellos *ayllus* con fuerte emigración de sus pobladores varones, los jóvenes varones son parte activa de la misma ocupando el puesto del padre y en algunos casos, son incluso reconocidos como nuevas "personas". En este caso, el hijo puede incluso tener más vigencia pública que su madre. Si su padre falleció cuando ya estaba en lista para cumplir cargos tan importantes como ser "autoridad", entonces lo reemplaza, en compañía de la madre viuda. La razón última, ya señalada, es que el cargo recae en realidad sobre el conjunto de la unidad familiar de la *sayaña* más que sobre un individuo especifico.

La mujer y los jóvenes ejercen una influencia indirecta en las decisiones del jefe de la familia. Muchas veces el voto del padre en la asamblea comunal tiene un respaldo del núcleo familiar. Al hablar de la asamblea comunal, ya mencionábamos la práctica generalizada de

consultar con las esposas antes de que la decisión sea definitiva. Por eso ciertas decisiones importantes o aquellas que implican cuotas que afectan a la economía doméstica, necesitan varias asambleas, con consultas intermedias en cada hogar. Es que la familia constituye la unidad productiva básica y cualquier decisión a este nivel afecta a todo el conjunto (*ibid.*).

Sin embargo, según las propias mujeres, algunos varones no toman en cuenta este espacio de consulta y relegan a la mujer, por lo que ésta tiene que "acatar" la voluntad del marido. Una de las razones por las que se llega a esta situación es que la mujer adulta no ha tenido tantas oportunidades de estudiar, algunas ni siquiera se han escolarizado y la mayoría ha alcanzado un nivel de estudios relativamente bajo. Ello hace que se sientan —y que los hombres las hagan sentirse— por debajo de los varones y con incapacidad para participar activamente en las asambleas comunitarias.

Las nuevas circunstancias sociales y culturales van imponiendo, como ocurre ya en otros puntos, una refuncionalización permanente en la práctica de la democracia del *ayllu*; para empezar, cada vez es más discutible que la mujer tenga menos oportunidades educativas. Sigue habiendo una brecha, pero se va reduciendo progresivamente, y la gran cantidad de programas de promoción de la mujer y de organizaciones dedicadas específicamente a ellas van dejando huella tanto en las mujeres como en los varones. Pensamos que a medida que esta generación más joven vaya formando nuevas familias, será más probable encontrar mujeres ocupando cargos de responsabilidad en sus comunidades, y a la larga también se verá la utilidad de que participen más activamente en la vida política del *ayllu*, tanto en la asamblea como, posiblemente, con cargos.

Quizá el punto más difícil de analizar sea el de la asignación de los cargos a unidades familiares más que a individuos. Es toda una concepción simbólica de la relación entre cargos y reciprocidad comunitaria, que pasa casi siempre por la unidad familiar.

Probablemente serán más funcionales aquellas innovaciones que fomenten, por una parte, la participación conjunta de la pareja —*chacha-warmi*— en la asamblea y en las actividades de la directiva y, por

otra, la designación casi automática de la mujer (como protagonista de la pareja) para determinados tipos de responsabilidad en que pueda desempeñarse mejor (por ejemplo, salud o educación) y, ciertamente, en la representación formal de grupos específicos de mujeres ante la asamblea. Todo ello implica innovaciones, pero más en la línea de la concepción aymara y quechua de la pareja y su relación conjunta con el *ayllu* (*ibid.*).

Otro aspecto por analizar es el de la ciudadanía individual frente a la ciudadanía comunitaria. La ciudadanía individual se entiende, desde la óptica liberal, como el pago de impuestos para recibir a cambio servicios públicos. Se trata de un ciudadano-cliente. La ciudadanía comunitaria, en cambio, se comprende como la que se practica en el *ayllu* y se circunscribe al aporte que en trabajo y tiempo realizan los comunarios en favor de la comunidad, de manera solidaria, y por ende no monetizada. Ahora bien, los aymaras, reivindican el derecho a no pagar impuestos a un Estado *q'ara*, porque ya aportan a su forma estatal *ayllu* (Propuesta del Pacto de Unidad a la Asamblea Constituyente).

Sin embargo, entre el 30% y el 50% de la recaudación tributaria en el siglo XIX provenía del tributo indigenal (Barragán 2007). Por otra parte, en el periodo del Incario, el impuesto de las comunidades aymaras oscilaba entre el 10% y el 30% del total de la producción de cada *ayllu* o comunidad (Ibarra Grasso y Querejazu 1975).

Si el pago del tributo da derecho de ciudadanía, en el caso aymara sería una ciudadanía comunitaria "hacia adentro", pero no estatal "hacia afuera" del *ayllu* o de la comunidad. Esto limita la participación aymara en la democracia representativa y nos remite a visiones estatales intraculturales. Habermas tipifica esta situación como el Estado del "*demos*" frente al Estado del "*ethnos*", donde cada uno tiende a ver reflejada su ciudadanía según su perspectiva.

3. El nombramiento de las autoridades

El *thakhi* es el recorrido que hace la pareja o *chacha-warmi* en el ejercicio de cargos de autoridad, lo que supone deberes y obligaciones bajo principios comunitarios y reglamentados por las normas del *ayllu*.

Se empieza por el ejercicio de cargos menores, pues primero se debe demostrar la honestidad, la responsabilidad y la vocación de servicio a la comunidad para ejercer los cargos de mayor autoridad (Yampara 2005b).

El *chacha-warmi* o la pareja joven o recién formada se inicia en la vida de la comunidad cumpliendo cargos menores, como una primera etapa de prueba, y la evaluación de la comunidad determinará si la pareja puede continuar ascendiendo a otros cargos mayores. Esta evaluación del comportamiento de la pareja está fundada en lo ético y moral; en lo ético a partir del servicio a la comunidad y no el servicio a sí mismo, y en lo moral de acuerdo a la actitud de cada uno de los miembros de la pareja en el ámbito familiar privado: como padres de familia, como trabajadores responsables, etc. (Loayza 2006).

Para ejercer cargos mayores como el de *jilaqata* hay que demostrar un desempeño satisfactorio en cada uno de los cargos desempeñados previamente. Pero no basta con cumplir con las obligaciones, también es necesario saber comportarse, conocer y respetar estrictamente las costumbres y la etiqueta de la comunidad, incluso la forma de sentarse, de mirar, por qué lado se debe rotar, a qué lado debe estar la esposa, cómo llevar el chicote, el sombrero o *lluch'u*, etc. Todo está normado y cualquier desviación se considera un delito grave.

Caminar por el *thakhi* del *ayllu* o de la comunidad significa ir paso a paso, ganando experiencia y reconocimiento en el desempeño de los cargos sucesivos. A través del *thakhi* la comunidad evalúa la trayectoria de la *jaqicha* o pareja. Con el *thakhi* tienes pareja, sigues caminando y tienes hijos, sigues subiendo y ya tienes yernos, además, es necesario "pasar" la fiesta, y sólo entonces puedes llegar a ser *mallku* o autoridad máxima. En resumen, deberes y obligaciones, pero también derechos como el reconocimiento y el prestigio.

El *thakhi* podría ser concebido como una especie de equivalente de la democracia; como algo similar a la democracia, aunque no totalmente igual. En cualquier caso, tiene connotaciones de democracia, entendida ésta en un sentido amplio, puesto que incorpora elementos de otras matrices culturales. Periódicamente, el *ayllu* debe tomar decisiones sobre el nombramiento de los miembros habilitados para

desempeñar el cargo de autoridades comunitarias. Las cabezas o autoridades máximas, responsables del *ayllu* o la comunidad, son los llamados *tata mallku y mama t'alla* (en otros casos) *jilaqata y mama jilaqata o jilanqu* e inclusive cacique, o con otros nombres locales (*ibid.*).

Los cargos comunitarios son concebidos como un "servicio" y cubren roles muy específicos, tanto en el ámbito del gobierno comunal, como en el ceremonial-religioso. Cada cargo es visto como una "carga", porque quita tiempo y dinero, pero hace avanzar a las parejas y a sus familias en estatus y prestigio social dentro del *ayllu*. En la concepción aymara y quechua se supone también, que atrae mayores bendiciones y abundancia en un futuro próximo.

En todos los casos el criterio fundamental para ser considerado "persona" o miembro pleno del *ayllu* o la comunidad es la posesión de tierras, pero en algunas regiones se han desarrollado además diversas categorías de comunarios según su forma diferenciada de acceso a la tierra: originarios, agregados, arrimantes, *kantu runas*, etc. Los hijos o incluso las nuevas parejas pueden pasar por un estatus intermedio dentro de la comunidad mientras no tengan consolidada su herencia de tierra. Todas estas categorías intermedias tienen menos obligaciones comunitarias pero también menos derechos (Yampara 2005b); sin embargo, en la medida en que persiste una organización comunitaria, la tendencia es hacia una mayor uniformización de las categorías de comunarios más que hacia una creciente diversificación.

Para una mejor comprensión, tomamos el ejemplo de los *ayllus* de Jesús de Machaqa de la provincia Ingavi del departamento de La Paz (Albó y equipo CIPCA 1990, Ticona y Albó 1997), que con pequeñas variantes locales puede generalizarse a otras regiones andinas por compartir una serie de elementos organizativos y culturales que siguen siendo funcionales en el presente.

En el pasado las "personas" se anotaban con bastantes años de anticipación en una lista (que en Jesús de Machaqa se llama "fila" y en los *ayllus* del norte de Potosí se conoce con el nombre de *sursi*) para llegar al cargo de nivel superior. Los aspirantes sabían así con tiempo qué año les iba a tocar y se preparaban mediante *aynis* y otras previsiones para poder cubrir bien todo el gasto que el cargo suponía. Ac-

tualmente, esas "filas" (ahora se usa más el nombre de "entrantes") o *sursis* son menos abundantes y la tendencia es a disminuir la edad de los candidatos por falta de voluntarios en lista de espera. Pero el criterio de fondo sigue siendo el de acceder al cargo por rotación: a cada jefe de familia, a cada *sayaña,* le toca cumplir su "cargo" por reciprocidad con el *ayllu* que le concedió su pedazo de tierra y le brinda protección. Por eso mismo, nadie quiere repetir un cargo que ya ha cumplido.

Sin embargo, siempre hay un número relativamente grande de jefes de familia que, por haber cumplido ya cargos del nivel inferior, pueden acceder al nivel superior. Por eso actualmente, más que "filas" o rotaciones rígidas, suele haber cierto margen de juego para nombrar a uno u otro pero sólo dentro de este grupo que cumple los requisitos. La designación se realiza casi siempre por elección a viva voz y a mano alzada, lográndose muchas veces el consenso, pero en este proceso de elección final, además de la rotación, pueden influir otros criterios complementarios, como los que comentamos a continuación.

Cuando un individuo se casa y hereda tierras del *ayllu* o la comunidad accede a la categoría de *jaqi runa* o 'persona' y pasa automáticamente a ser comunario con todos sus derechos y obligaciones. Como tal, aparece en la lista de "afiliados" del libro de actas del *ayllu*. También pueden adquirir este estatus los forasteros casados con mujeres del lugar *(tullqa* o yerno); aunque este último caso es más excepcional, dado que entre los aymaras y quechuas las mujeres suelen establecerse en el lugar del marido y no a la inversa.

El *machaqajaqi* o "nueva persona" (recién casado) hace su ingreso al círculo mayor *(tamankiri)* del *ayllu,* con un pequeño aporte simbólico (regalo de alcohol) llamado *t'inkha*. A partir de ahí, empieza a recorrer tres "caminos" principales a lo largo de su vida: *jisk'a thakhi* (camino corto), *taypi thakhi* (camino medio) y *jach'a thakhi* (camino grande). Los dos primeros permiten el ejercicio del gobierno comunitario que, en resumen, se da de la siguiente manera:

Los primeros cargos de autoridad comunitaria consisten en ser *machaqa p'iqi* (nueva "cabeza") que, según Triguero (1991), tiene la

función del antiguo *kamana* (encargado), como *yapit kamana, uywa kamana* (encargado de la chacra, del ganado), etc.

Después de un tiempo, una vez consolidada la familia, y de acuerdo con la esposa, el *machaqajaqi* opta por ser *preste* de la fiesta del *ayllu* o la comunidad, teniendo en cuenta los recursos económicos de que dispone. Esto le supone la organización de unas tres fiestas, con variantes según el lugar. Estas actividades son el requisito inicial para optar al cargo de *jilaqata* (ahora se usa más el nombre de *mallku*) del *ayllu* o la comunidad. Durante este periodo se los llama *thakhini awki-tayka* "señores" (lit. padre-madre) en camino o *machaqa awki-tayka* "nuevos señores".

El *jilaqata* o *mallku* (junto con su esposa), como autoridad principal del *ayllu* o la comunidad, al inicio de su gestión asume el compromiso de ser un auténtico representante de la misma y portador de la buena moral y las sanas costumbres; pero, sobre todo, de ser el mejor "hermano mayor" *(jila-qata)* y protector de los "hermanos menores". Se lo compara incluso con el pastor que conduce y cuida a sus rebaños.

El ejercicio del gobierno del *ayllu* está muy relacionado con el quehacer religioso-político, económico-social y territorial de la comunidad. A partir de la idea *awki-tayka* (padre-madre), el ejercicio de la autoridad deberá beneficiar a la vida cotidiana de todas las familias integrantes del *ayllu*. En resumen, en los mecanismos de nombramiento se puede identificar un avance progresivo en tres niveles:

- Cargos menores pero que exigen más trabajo (por ejemplo, ser *qillqiri* o secretario de actas, alcalde escolar, etc.).
- Otros más onerosos, sean autoridades (*mallku* o *jilaqata*) o ceremoniales ("pasante" de fiesta). Por su costo en dinero y tiempo para beneficio de los demás, dan el máximo prestigio.
- Otros cargos (por ejemplo: "justicia", *amawta* o "asesor", apoderado de los títulos del *ayllu*) suponen prestigio pero exigen poco trabajo y menor erogación económica.

Todos pasan por los primeros, la mayoría por los segundos y sólo los más respetados llegan a los últimos. Aunque no se llegue a este

último nivel, quienes ya han sido autoridad principal y "preste" de la principal fiesta comunitaria tienen un rango especial y reciben el respetuoso nombre de *pasaru* ("pasados"). Este proceso por el que se va avanzando de cargos menores a otros mayores y se acaba finalmente en los de mayor prestigio y respeto, es lo característico del *thakhi* (camino). Hay además algunos roles que no se consideran como cargos sino como especialidades; por ejemplo, el/la *yatiri* (el/la que sabe) o sacerdotes del *ayllu* o la comunidad, cuyos poderes especiales no provienen del nombramiento comunitario, sino de su singular selección por parte de los poderes sobrenaturales, expresados muchas veces a través del rayo (Ticona 2005).

Entre las obligaciones de todo comunario se cuentan las siguientes: prestar sus servicios con los trabajos comunitarios, aportar regularmente con cuotas, asistir a las asambleas, "pasar" los cargos públicos-políticos y religiosos que el *ayllu* o la comunidad tienen establecidos, etc. Sus derechos son: usufructuar una o más parcelas de cultivo con su respectiva dotación de agua (si la hay), tener acceso a los demás recursos comunitarios (pastizales, madera, materiales de construcción, etc.), ser nombrado autoridad, intervenir en la toma de decisiones de los asuntos comunitarios a través de la asamblea, participar en las fiestas, ser atendido por las autoridades locales en sus demandas y emergencias, etc.

El esquema descrito es casi general, pero no es el único. Por ejemplo, en algunos lugares ser preste de la fiesta principal del *ayllu* se considera aún más importante que ser *jilaqata*, *mallku* o *jilanqu* y llega, por tanto después de haber cumplido el cargo de autoridad comunitaria. En unos lugares el esquema es más simple y en otros más tradicionales, llega a tener mucha más complejidad de la que aquí se señala. Esta variedad de un lugar a otro o incluso cierta flexibilidad de un año a otro, en el mismo *ayllu* es una de las características de muchas culturas basadas en la tradición oral.

Si el jefe de familia estuviera imposibilitado de asistir (o incluso de asumir un determinado cargo), puede sustituirlo otro miembro de su familia. En este sentido, el sustituto o el titular del cargo no es tanto el individuo sino la unidad familiar a la que representa el jefe de familia.

4. El control de la comunidad sobre las autoridades

La gestión de las autoridades del *ayllu* es controlada en las asambleas o *kawiltus*. El *mallku*, como autoridad máxima, puede ser cuestionado por toda la comunidad si no cumple bien su gestión y esta crítica puede ser una sanción moral muy fuerte que incide en el prestigio. La crítica de los *pasarus* (los que han ejercido la autoridad en gestiones anteriores) puede significar una deshonra para las autoridades en ejercicio, que si no toman en cuenta las observaciones de quienes han acumulado experiencia, pueden perder la confianza de los comunarios (Yampara 2005c).

En este nivel de la organización indígena sigue habiendo una buena posibilidad de control a sus autoridades por parte de los *ayllus* que los nombraron. Se suele garantizar así la reproducción y el ejercicio de la democracia comunitaria, ampliada ya a relaciones entre *ayllus*, pese a que en este ámbito suelen entrar en juego las relaciones con otros actores como los "vecinos" y autoridades del pueblo central, las instituciones estatales, las ONG, los partidos políticos, etc.

Entre los diversos mecanismos de control, mencionaremos los siguientes:

- el seguimiento cotidiano (no planificado) de las acciones de las autoridades por parte de los comunarios: las peticiones de informes regulares y otras varias formas de cuestionamiento, aprobación o sanción en las reuniones, ampliados y congresos;
- la participación o ausentismo en diversos eventos convocados por la directiva: el aportar o no con trabajos u otras contribuciones cuando se solicitan;
- la garantía de que nadie se podrá perpetuar en el cargo, sino que habrá renovación y rotación.

Estos mecanismos permiten preservar ciertas formas de autonomía de la organización indígena a nivel de *markas*, y las protegen de tendencias contrarias, alentadas tal vez por otros actores o incluso por algunos comunarios influenciados ya por lógicas distintas.

También se cuenta con el consejo de amautas o *awkis*, entonces en los *ayllus* existen dos tipos de control: el del consejo de ancianos y el

de la comunidad; sin embargo, el control social efectivo es realizado por la comunidad que controla, en tanto que los *awkis* aconsejan y orientan.

5. Instancias de participación pública en el mundo andino

La asamblea comunitaria (*ulalca, parlalapawi, kawiltu* o junta) es la máxima instancia de autoridad del *ayllu*, y es el eje de la vida comunitaria. Su potestad se extiende desde el dominio económico de los recursos y la administración territorial hasta las celebraciones rituales-religiosas, pasando por las regulaciones sociales y políticas. La asamblea es convocada y presidida por las principales autoridades comunitarias nombradas periódicamente mediante el *thakhi* o sistema de cargos por rotación (Yampara 2005c).

En principio tienen el derecho y la obligación de participar en la asamblea todos los jefes de familia que forman parte permanente del *ayllu y* la comunidad; es decir todos —y sólamente— aquellos que tienen casa y tierras en la misma. Los advenedizos o simples ayudantes adscritos a una familia, pero sin tierras propias (*uta wawa*, 'hijo de la casa' en aymara o *kantu runa* en quechua), no son miembros de la asamblea sino que quedan representados en ella por el jefe de familia o por su sustituto.

Estas asambleas son foros de expresión amplia y un proceso colectivo de toma de decisiones. Por su grado de participación y por su sentido de respeto mutuo, se constituyen en el principal escenario para la práctica del *thakhi* o la democracia del *ayllu*.

Las asambleas generales pueden ser ordinarias, convocadas en fechas fijas (de periodicidad mensual, quincenal o incluso semanal), o extraordinarias. Lo más común es que tanto unas como otras duren todo el día y a veces parte de la noche, por lo que son una oportunidad para una amplia comunicación social. En las asambleas ordinarias se suele tratar asuntos corrientes como el inicio o término de un ciclo escolar, el nombramiento de nuevas autoridades comunitarias, la fijación de responsabilidades frente a alguna fiesta u otro acontecimiento local, la iniciación de trabajos en una *aynuqa* u otros asuntos

más coyunturales como un pleito familiar o la posición política o cívica del *ayllu, o* la comunidad frente a un acontecimiento regional o nacional.

A veces, la urgencia o gravedad de los asuntos por tratar exige una citación extraordinaria. Por ejemplo, un conflicto grave por linderos de tierras, por agitaciones políticas, por desastres naturales o por la visita de alguna autoridad importante.

No es raro hacer coincidir el día de la asamblea con algún trabajo comunitario, como la limpieza de acequias, etc., de modo que la reunión se celebre al principio de la jornada y a continuación todos se dediquen al trabajo previamente acordado, o a la inversa. En otros lugares se reúnen el mismo día del culto religioso (cuando una mayoría pertenece a alguna iglesia evangélica), o coinciden con eventos deportivos o con la feria local. En general, esto último es más frecuente en asambleas interayllus o intercomunitarias (Yampara 2005c).

6. La toma de decisiones en la comunidad

Usualmente, los acuerdos se toman después de largas discusiones entre los participantes y éstos sólo se retiran a sus casas habiendo conciliado intereses. Las decisiones comunitarias que más afectan a las familias suelen pasar por el tamiz de varias asambleas comunitarias, debido a que requieren de consultas de carácter más privado en cada hogar, donde el marido, la mujer y los hijos definen su posición antes de llevar una decisión firme a la asamblea (Loayza 2006, Yampara 2005c).

La lógica predominante es la de lograr un amplio acuerdo; su ideal es arribar incluso a la unanimidad, más que conformarse con que una mayoría se imponga a la minoría. Sólo en asuntos más delicados, como un conflicto entre dos zonas de la comunidad por el acceso a recursos, se dan a veces polarizaciones agudas entre comunarios, llegando en casos extremos a la desmembración del *ayllu o* la comunidad.

Otra característica es que en la comunidad no existe la noción de representación; es la comunidad en su conjunto la que fiscaliza, y la

autoridad simplemente es portadora de las decisiones comunitarias del *ayllu*. La autoridad carece de poder individual y se limita a llevar la voz y la decisión de la comunidad; así se ejerce una especie de democracia directa (Yampara 2005c). En este sentido, cabe recordar que la autoridad es la que se acerca a los integrantes del *ayllu* y esta es una obligación que debe cumplir indefectiblemente.

Si la autoridad plantea algo en las asambleas, se trata solamente de la opinión de quien ejerce el cargo de autoridad, pero la decisión final va a salir de un consenso, así este tome tiempo para concretarse. Entre el hacer y el decir hay una distancia muy corta, lo que se decide se hace porque ese es el mandato de la comunidad: "si ustedes deciden esto yo soy parte de esto, aunque tenga una opinión diferente o aunque no esté de acuerdo, al final es lo que ustedes deciden, entonces yo soy parte de eso".

Por otra parte, se debe diferenciar los tipos de *ayllu* en:

- *ayllu* originario o comunitario
- *ayllu* despótico e imperial
- *ayllu* capitalista.

Esta clasificación se debe a una reciente investigación, que muestra que el *ayllu* originario corresponde más bien al periodo de Tiwanaku, donde los aymaras tenían una hegemonía y construían un Estado propio. El *ayllu* despótico imperial se refiere al que sobrevino con la invasión incaica y posteriormente la colonial española, con la adopción de prácticas internas poco democráticas para sobrevivir y enfrentarse a una dominación externa. El *ayllu* capitalista, que adopta condiciones y formas de producción adecuadas al mercado y que genera múltiples ferias comunitarias y locales, encuentra en la *marka* su espacio de intercambio y provee de relaciones extra *ayllu* para fines comerciales (Olmedo 2007: 277-322).

Estos tipos de *ayllu* determinan las formas en que se adopta la toma de decisiones. En el caso del *ayllu* originario, las decisiones son de consenso y se mantienen así en muy pocas comunidades aymaras rurales, donde los amautas y los *jilanqus* toman decisiones en consulta con la comunidad y de manera consensuada. En el *ayllu* despótico

imperial, es más bien el *mallku* el que toma las decisiones en nombre de la comunidad, como defensa frente a un dominador externo. En el *ayllu* capitalista, las relaciones de producción de mercado imponen decisiones de competitividad y de relacionamiento externo con el mercado.

7. La rotación de cargos en el *ayllu*

La propuesta política andino-amazónica de Constitución Política del Estado incluye la rotación (*ma thiyata isasisa*). En el sistema comunitario es imprescindible la práctica de la rotación de cargos por orden jerárquico, que garantiza una oportunidad a todos los que por derecho están habilitados, y permite evitar cualquier desfase en el sistema administrativo sociopolítico de la nación. La realización plena del ser humano, *jaqi*, exige que el ejercicio de cargos político-administrativos sea rotativo, de forma que ningún grupo o individuo acapare el poder. Este mecanismo de administración es más democrático que otros sistemas puesto que permite un mayor acceso al ejercicio del poder. Además, la rotación impone desde ya ciertos límites. Difícilmente se va a tener *mallkus* que estén muchas gestiones en el cargo, con la rotación de cargos nadie puede quedarse más allá de una gestión desempeñando un rol de autoridad.

El ejercicio de un cargo a través del *thakhi* corresponde a una sola gestión. Ejercer un cargo correspondiente a la matriz cultural aymara implica abandonar cualquier otro; si bien es cierto que en ocasiones están trabajando en las ciudades y no pueden dedicar el 100% de su tiempo al servicio de la comunidad, la responsabilidad del cargo queda en manos de la esposa, el hijo o la persona más cercana al comunario para cumplir con sus obligaciones (Ticona 2005).

Bajo el sistema de rotación, cada unidad menor (comunidad, cabildo, etc.) tiene la oportunidad de ser la cabeza, de acuerdo a un orden preestablecido. Pero aquí es aún más evidente la complementariedad entre el principio de máxima participación y el de mayor eficiencia administrativa (el más capaz) o el de mayor habilidad política (el más astuto). Se sabe, por ejemplo, que en tal año el cargo corresponderá a tal *ayllu*, comunidad o grupo de comunidades (antiguos *ayllus* histó-

ricos), parcialidades, etc. Pero el juego político para elegirlo se centrará entonces entre los candidatos procedentes de este grupo o de comunidades, lo que facilita un consenso sobre el particular; igualmente habría cierto juego para que el resto de las comunidades vayan accediendo a cargos de mayor o menor prestigio (Ticona 2005). Cuando por la presencia de varios candidatos idóneos no se llega a un consenso satisfactorio y el esquema tradicional de votos por aclamación o a mano alzada ya no resulta tan efectivo, puede pedirse que cada director haga fila frente a su candidato para nombrar al que logre agrupar a más gente frente a sí. Un problema típico al aplicar estos mecanismos andinos a niveles superiores es que se va perdiendo el control en la aplicación de políticas públicas. Esta metodología andina supone un elevado nivel de conocimiento personal mutuo. Puede entonces imponerse el que habla mejor; con el esquema de cabildo abierto, todas las personas votan y por tanto se impone el representante local o el que haya logrado traer al mayor número de paisanos y seguidores. Hemos visto diversos mecanismos ingeniosos para resolver este problema, por ejemplo: haciendo una segunda vuelta sólo entre los más votados o exigiendo que cada comunidad se pronuncie internamente de manera unánime.

Pero el criterio rotativo se mantiene, sobre todo, al asegurar que todas las unidades inferiores quedarán representadas en la directiva de este nivel superior o que, a la larga, todos llegarán a ocupar el cargo máximo. En el mundo aymara/quechua no se ve mucho la hegemonía de determinados *ayllus* o comunidades dentro de una *marka* o región, tan frecuente en áreas menos tradicionales, como Cochabamba. No obstante, puede darse una fuerte competencia entre partes para ir ganando el prestigio y una posición más hegemónica (Ticona 2005).

Lo dual no está limitado sólo al carácter social, sino que se extiende a la propia cosmología andina. Por eso es tan importante el principio de *akapachana taqi kunasa paninipuniwa* (todo es par en este mundo); lo *ch'ulla* (impar) es deficitario y hay que buscar su par. Así se explica el hecho de que las oposiciones ecológicas de puna-valle, o las sexuales de hombre-mujer y las parcialidades sociales de *alaxa-manqha* sean tan fundamentales en la sociedad andina y en los pensamientos aymara y quechua: "uno es fracción de dos", puesto que

no existe la percepción de que la cualidad es la unidad, sino la alteridad (Loayza 2006).

Por eso el concepto de dualidad se expresa bajo la forma de complementariedad y/o equilibrio (Medina 2006). Este permanente flujo y reflujo entre unidad y segmentación, entre equilibrio, prestigio y hegemonía establece un permanente juego dialéctico entre solidaridad y fraccionalismo, muy propio de la cultura y la sociedad andina, y formas de predominio excluyente, en unos casos, o de situaciones con mayor equilibrio y complementariedad, en otros. Todo dependerá de diversos factores ambientales y sociales específicos que aquí no podemos examinar en detalle. Por ejemplo, la existencia o no de recursos suficientes para cada una de las unidades, la existencia o no de un objetivo, un plan o un enemigo común claramente definidos, que aglutinen a todo el conjunto, la influencia o no de divisiones llegadas desde afuera por motivos políticos, religiosos o económicos, etc.

8. El papel de la *marka* o pueblo articulador

En su forma más tradicional, todo este conjunto de *ayllus*, comunidades y parcialidades suele aglutinarse en torno a un centro urbano-ceremonial llamado *marka*, que no tiene sino dos cabezas, una para cada mitad. Se supone que ambas deben caminar juntas y van alternando, de un año a otro, en su jerarquía complementaria. Donde no hay un sistema de mitades, puede ocurrir algo semejante entre los varios *ayllus* que las componen (Yampara 2005c).

Sin embargo, esta forma máxima de equilibrio en la dualidad se ha desestructurado en muchos lugares, a menudo porque el pueblo central ha quedado en manos de mestizos o amestizados que, contrariando la cosmovisión andina, pretenden imponerse a todo el conjunto. En muchos de esos pueblos centrales ha influido también la presencia de autoridades gubernamentales (alcalde, subprefecto) que no son de origen indígena ni se mueven en esa misma lógica de hegemonía compartida. Si a ello se añaden diversas prácticas de explotación sobre el contorno indígena, la agresividad del centro puede incentivar por reacción la solidaridad de todo este conjunto originario frente al pueblo. La *marka* o pueblo central es parte de la democracia y lógica

andina, pero su monopolio sobre el contorno rural es una violación de esta democracia; persiste el control comunitario.

9. Las autonomías y los *ayllus*

Podríamos mencionar que el sistema político y social del pueblo aymara desde tiempos inmemoriales ha sido y sigue siendo colectivista y ha nacido del *ayllu* (Valencia 1984: 18), como la base fundamental e imprescindible de la organización del Estado. El *ayllu* o comunidad agraria de trabajadores de la tierra era la forma de organización que presidía la vida, la actividad y la convivencia de todos los miembros de la colectividad; los trabajos realizados no eran individuales, sino una labor colectiva del *ayllu*. Por otra parte, el *ayllu* es un modelo de organización que aún pervive en los pueblos indígenas de toda la región andina. El *ayllu* es una comunidad autosuficiente, equivale a una familia, establece lazos de parentesco, es la unidad básica que conforma todo el tejido social aymara y demás pueblos indígenas principalmente de tierras altas como forma de organización socio-política. Tras la Conquista, los españoles sustituyeron el nombre de *ayllu* por el de comunidad agraria y/o indígena que pervive hasta hoy.

El llamado modelo social del *ayllu*, en palabras de comunarios de base y luego recuperado por Víctor Hugo Cárdenas, es considerado como una especie de mini Estado dentro del Estado boliviano, porque se practica la democracia participativa, se toman decisiones por consenso y de mayoría, aplican su propia justicia, toman decisiones autónomas, existe un autogobierno comunitario, y practican su religión. Esto es lo que se llama l*as autonomías de los ayllus.*

Finalmente, el modelo social del *ayllu*, como base del Estado, pervive desde la invasión española con las comunidades indígenas y se constituye todavía en una estructura socio-política que inspira los nuevos planteamientos de los intelectuales indígenas y no indígenas para refundar un nuevo Estado sobre la base de los *ayllus*, las comunidades, *markas* y *suyus* por un Estado que reconozca a las naciones originarias y dichas formas de organización económica y socio-política, ya sea mediante las autonomías indígenas regionales o mediante la reconstitución del Qullasuyu a través de una probable revolución india.

10. La reciprocidad aymara en las autonomías

La reciprocidad es una práctica histórica que pervive en las comunidades indígenas y es practicada en la actualidad cuando una familia requiere de la ayuda de otras en faenas del ciclo agrícola que demandan el trabajo de muchas manos en poco tiempo o en aquellas celebraciones que exigen un considerable gasto monetario. El don de la reciprocidad se practica a nivel de familias con figuras como la *yanapa*, el *ayni* o la *mink'a* entre las más practicadas. Pero también existen otras de alcance mayor y que implican trabajos colectivos que exceden la esfera familiar, la comunitaria e incluso la intercomunitaria, como por ejemplo la *jayma*, la *umaraqa* y el *chuxu*.

Una de las características centrales de la reciprocidad es que no se usa el dinero como forma de pago o retribución en las comunidades; por ejemplo, la *mink'a* y el *ayni* son trabajos de retribución directa. El ideal de la reciprocidad es que el don devuelto exceda en generosidad al don recibido (Albó 1998: 26-27).

Las distintas propuestas de autonomías territoriales indígenas de los intelectuales aymaras y no indígenas incluyen la reciprocidad como principio de organización junto con otros valores que deben necesariamente ser incorporados en las propuestas de refundación estatal: la solidaridad, la libertad, la equidad y la identidad cultural entre las más significativas.

La reciprocidad es consustancial a la temática indígena. ¿Cuál es el tratamiento que se ha dado a este principio cuando se habla de planificación multicultural y las formas políticas que adquiere este proceso de Participación Popular y de Planificación Participativa con el de las propias comunidades étnicas? Si bien es cierto que este principio está presente, de una manera u otra, en las etnias de tierras altas y las de tierras bajas, conviene destacar que en tierras altas asume más connotaciones ligadas al proceso productivo, mientras que en tierras bajas tiene un vínculo más íntimo con ciertas relaciones sociales, de producción y otras de tipo étnico-cultural[1].

---

1 Los trabajos de Medina, Albó, Riester y muchos otros antropólogos, sociólogos y politólogos están en este marco de orientación. Véase fundamentalmente Temple 2003.

Por otro lado, es preciso comprender que el don está ligado a usos y costumbres, en cuanto a la recepción de regalos de seres superiores (*pachamama*, dios Sol, etc.), mientras que la reciprocidad corresponde a la esfera de los hombres en la tierra, con creencias, mitos, ritos y filosofías, que tienen que ver con la vida en comunidad y no como un socorro mutuo, como podría entenderlo una mente occidental.

En este marco, el don no puede programarse, no es algo que deba ser considerado ni en el corto ni en el largo plazo, ya que es atemporal, y tiene connotaciones que están fuera del alcance de la acción humana, mientras que la reciprocidad sí puede ser objeto de planificación, de previsión, como en realidad lo es de distintas maneras en varias comunidades indígenas: en Poroma lo será cuando el *kuraka* se encierre con coca a conversar con sus ancestros corporeizados en sus ponchos, que se conservan desde hace 200 años, para decidir qué tipo de cultivo se hará ese año agrícola; o cuando los urus o los machaqas eligen entre el *urinsaya* y el *aransaya* para hacer el pivote social y productivo de la comunidad. Con ello se muestra la presencia del don como factor exógeno ya dado para el proceso de planificación comunitaria, y la reciprocidad como el factor por planificarse, endógeno, controlable, dirigible, desde el punto de vista de las autoridades originarias, no del alcalde ni del subprefecto, y menos del corregidor.

A esto debe sumarse que en Bolivia las experiencias de planificación étnica comunitaria o de microplanificación son muy limitadas. Las que se han hecho con los Machaqas quizá sean las únicas rescatables (Blanes 2000). Por ello, aplicar la normativa de planificación participativa, que de participativa sólo tiene el diagnóstico participativo y el taller de levantamiento de demandas, es insuficiente, ya que ni la priorización de proyectos se realiza de manera participativa.

Capítulo V

La historia desde lo estatal: construcción del Estado boliviano y descentralización

1. Historia de la descentralización en la construcción del Estado boliviano

El último Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 indica que el 62% de los bolivianos se considera aymara, quechua o de algún otro pueblo originario, el 42% habla un idioma originario y el 45% responde que sus padres hablaban un idioma originario[1]. En la teoría antropológica se acepta que una persona es de una nacionalidad o etnia determinada si se considera a sí misma de ésta. Los datos sobre lingüística también aportan en esta perspectiva y se puede profundizar si se hiciera una encuesta que pregunte qué representación quieren los bolivianos, ya que un blanco puede optar por un indígena como Presidente o diputado o viceversa, tal como ha ocurrido en la última elección general del país (Temple *et al.* 2003, Mayorga 2003).

Nuestra primera Constitución de 1826 claramente escindió la "bolivianidad" asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva República de los "ciudadanos" que sabían leer y escribir el idioma dominante (castellano) y estaban libres de vínculos de servidumbre, con lo que de inicio los indios carecían de ciudadanía (García Linera 2004). Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este *apartheid* político.

1 Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación 2002.

El Estado caudillista (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia "censitaria" (1880-1952), tanto en su momento conservador como liberal modificaron muchas veces la Constitución, pero la exclusión político-cultural se mantuvo en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana. De hecho, se puede decir que la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal en todo este periodo.

Los procesos de democratización y homogeneización cultural iniciados a raíz de la Revolución de 1952 transformaron en parte el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas, pero lo hizo imponiendo un único molde organizacional de derechos políticos: el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de elección de autoridades que ahora quedaban borrados como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas. Igualmente, la educación fiscal y gratuita permitió que indígenas que constituían la abrumadora mayoría de los "analfabetos" marginados de un conjunto de saberes estatales, pudieran ahora estar más cerca de ellos; sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano, y de unas pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, sólo que ahora de manera renovada y eufemistizada. De esta suerte, entre 1952 y 1976, el 60 ó 65% de la población boliviana que tenía como lengua materna un idioma indígena sólo pudo ejercer sus derechos de ciudadanía por medio de un idioma ajeno, ya que la educación oficial, el sistema universitario, el vínculo con la Administración pública, los servicios, etc., sólo podían realizarse por medio del castellano y no así empleando el quechua o el aymara.

Tras 182 años de vida republicana, pese a los evidentes avances en cuanto a igualación de derechos individuales, el Estado boliviano ha reetnificado la dominación, dando lugar a un campo de competencias por la adquisición de la etnicidad legítima (el capital étnico) a fin de contribuir a los procesos de ascenso y enclasamiento social. Actualmente, el Estado nacional en Bolivia es una mezcla de estructuras unitarias, centralistas, excluyentes y autoritarias y a la vez ha incorporado parcialmente principios democráticos participativos y

niveles de reconocimiento de autonomías como los referidos al reconocimiento de las bases multiétnicas y pluriculturales, gobiernos municipales y Participación Popular, Referéndum y participación directa de asociaciones ciudadanas y pueblos indígenas en la política nacional a través de agrupaciones ciudadanas.

El hecho de que Bolivia esté siendo afectada por procesos de fragmentación no es algo nuevo; estas divisiones estructurales siempre han estado ahí, nunca han sido cerradas y lo que ahora sucede es que se han exacerbado y diversificado a raíz de los procesos de desnacionalización de la economía y la ampliación de las injusticias sociales. La exigencia de refundación del país que ha planteado tanto el presidente Evo Morales, como antes el Comité Cívico Pro Santa Cruz, muestran que se requiere de cambios profundos en la Constitución Política del Estado, lo que sólo se podrá lograr a través de una Asamblea Constituyente. Esta necesidad deriva de factores como la profunda crisis económica, social y política que viene afrontando el país, a causa del neoliberalismo (Decreto Supremo 21060), la corrupción y la incapacidad de los partidos políticos tradicionales y la monopolización del ejercicio del poder, la injusta distribución de la riqueza que arrastramos desde la fundación de la república, así como la profunda crisis política del sistema democrático representativo, que se ha manifestado con mucha más fuerza en los últimos tiempos. Pero la razón más importante es la exclusión social y la marginalidad de las que son víctimas las grandes mayorías nacionales y las naciones originarias, para quienes el Estado nunca representó ningún beneficio, amparo o protección. Las movilizaciones sociales como la marcha de los pueblos indígenas originarios (CONAMAQ, CIDOB) realizada en 2002, los masivos movimientos sociales del año 2000, los movimientos insurreccionales de febrero y octubre del año 2003 y las movilizaciones que llevaron al cambio de Gobierno en junio de 2005 son algunos de los hechos que justifican la necesidad de transformaciones para reestructurar y modernizar el Estado, buscando un modelo de administración pública que responda a todos los bolivianos.

1.1 Breve historia del proceso de descentralización en Bolivia

El propio concepto de descentralización administrativa tiene una connotación de democratización del Estado. Más de 180 años de vida

republicana han determinado un Estado de carácter estrictamente centralizado. A lo largo de este mismo periodo se han dado muchas propuestas para la modificación del Estado boliviano. Donde mayor incidencia ha tenido esta centralización ha sido en los ámbitos político y económico.

Ya en la formación de la Audiencia de Charcas se dio una regionalización de territorios que escaparon en un principio a la autoridad del virreynato de Lima y luego del de Buenos Aires (Lynch 1976). La creación y existencia de intendencias y cabildos es un antecedente autonómico muy relevante en la conducta política de las poblaciones asentadas en estos territorios. Incluso las poblaciones indígenas se vieron envueltas en estas prácticas, tal como demuestran los títulos de tierras que avaló el virrey Toledo y luego la Audiencia de Charcas en el siglo XVIII, a favor de comunidades de originarios. Posteriormente, durante la Guerra de la Independencia, surgieron las republiquetas, que muestran la diversidad geográfica, cultural y de idiosincrasia en el territorio del Alto Perú (*ibid.*).

Posteriormente, la centralización del poder entre 1825 y 1871 estuvo acompañanda de los férreos liderazgos y cacicazgos militares que gobernaron Bolivia en ese periodo histórico. El antecedente más relevante es la Ley de 1835 del presidente Andrés de Santa Cruz y Calahumana, que crea los consejos departamentales, compuestos por los notables de las provincias de cada departamento. Estos consejos no funcionaron ni se eligieron sus componentes. El presidente José María Linares intentó organizar el país en 18 regiones, lo que tampoco prosperó, y quedó en un vano intento de reorganización territorial, especialmente debido a que tenía móviles de orden político: dispersar a su oposición antes que de un verdadero ordenamiento territorial. Entre junio y octubre de 1871 se convocó a la Asamblea Constituyente en Sucre. Allí, el representante cochabambino Lucas Mendoza de la Tapia propuso, a nombre de dicho departamento, la transformación de Bolivia de Estado unitario a Estado federal. El argumento de Mendoza de la Tapia era que el unitarismo constituía la encarnación viva de la "corrupción institucional y el origen de las tiranías, como de las revoluciones" (*ibid.*).

El federalismo de Lucas Mendoza planteaba un poder legislativo bicameral: una cámara de representantes elegidos por "el pueblo de

los diversos Estados" y otra de senadores, elegidos "por la legislatura de cada Estado" (*ibid.*). En aquella ocasión, quien combatió las ideas de Mendoza de la Tapia fue el diputado por La Paz, Evaristo Valle, quien defendió el unitarismo (Berríos 1990).

La organización administrativa del Estado boliviano provocó la única guerra civil en la historia nacional (1899-1900), así como la mayor revuelta indígena de que se tenga conocimiento en el periodo republicano (Zárate Willka) (Berríos 1990). En la misma se enfrentaron la oligarquía feudal chuquisaqueña y la insurgente oligarquía paceña encabezada por Eliodoro Camacho y el partido liberal y capitalizada finalmente por el coronel José Manuel Pando, trastrocando esa victoria federal en un refuerzo centralista, que Montes consolidó de sobra. Los conflictos entre capitales de departamento y provincia también tuvieron su lugar en la contienda. El libro de Rodríguez hace referencia a la participación de Cochabamba y más específicamente de Quillacollo encabezada por su líder provincial Martín Lanza, en favor de la consigna federal en los acontecimientos de la época.

En cuanto al régimen municipal, éste tuvo en 1835 su nacimiento y fue aplicado y suprimido a conveniencia hasta la caída de Melgarejo. Posteriormente, este régimen se consolidó desde 1880 hasta la Revolución federal, que retornó al centralismo secante de las autonomías municipales degollando al poder local.

Entre 1880 y 1898, varios legisladores presentaron propuestas de cambio del ordenamiento administrativo del Estado[2]. De hecho, la bancada de La Paz planteó la "regeneración de Bolivia a través de los gobiernos departamentales", lo que desencadenó la guerra federalista (Berríos 1990). Sin embargo, la Ley de Organización Política y Administrativa de noviembre de 1888 y su decreto reglamentario de 1903, consolidaron el Estado centralista, de donde resultó la guerra civil de 1899-1900 (Sandoval 1991, Urenda 1987 y 2003).

Un programa político influido por ideas más relacionadas con el igualitarismo francés fue el de Andrés Ibáñez (Pinkert 1987, Lora 1978),

---

2 Biblioteca del Congreso. Memorias de las Legislaturas 1880-1898.

el cual se propuso reclamar por la condición económica de los "cambas", frente a los malos tratos recibidos por parte de los hacendados. Entonces, a partir de estos principios políticos, Ibáñez se planteará, más que un federalismo, un régimen más justo de distribución de recursos fiscales a las regiones. Anteriormente, la rebelión de los "Domingos", encabezada por Domingo Ávila, había planteado una opción federalista mucho más radical[3].

Luego, alrededor de 1925 hubo varios pronunciamientos en favor de la descentralización y del sistema federal de organización administrativa, que quedaron básicamente en artículos de prensa. Justamente entre estos pronunciamientos estuvo el del senador cochabambino Daniel Salamanca, quien planteaba que "para emancipar a la nación de la tutela de su gobierno" era necesario dar forma a un nuevo Estado, creando tres niveles: el local (municipal), el regional (departamental) y el nacional. A nivel departamental proponía la creación de una Asamblea Departamental (primera referencia a la que actualmente se quiere crear y está en el centro del debate nacional, al respecto, observación del autor) compuesta por "procuradores" elegidos por voto directo y los senadores y diputados de cada departamento (opción mixta planteada en el Congreso extraordinario de abril de 1993, observación del investigador). El prefecto sería elegido de "una terna de tres a seis ciudadanos", por el Poder Ejecutivo central, al cual representaría, teniendo como atribuciones y competencias principales las de "reglar asuntos de interés colectivo", ordenar y autorizar obras públicas y aprobar empréstitos para su ejecución, y crear oficinas para la buena marcha de la administración departamental (Rodríguez 1993).

Finalmente, en el referéndum de enero de 1931, bajo el mandato del presidente Carlos Blanco Galindo, se aprobó la descentralización administrativa —no política— junto a la autonomía universitaria; la misma fue sancionada el 7 de noviembre de 1932. La reforma N° 7 del referéndum, llamada a sustituir la decimocuarta sección de la Consti-

---

3 Veáse la correspondencia entre Ibáñez y el presidente Hilarión Daza *op. cit.* Vease también Rodriguez Ostria *op. cit.* El comentario que realicé en *Presencia*, suplemento Linterna Diurna: "La analítica regional de Gustavo Rodríguez", sintetiza esta obra.

tución Política del Estado, establecía las nuevas reglas del gobierno departamental de manera casi idéntica a la propuesta de Salamanca de 1921. El artículo 101 de la reforma señalaba que el mando superior residía en un prefecto nombrado por el Presidente de la República, "según lista propuesta por una Asamblea Departamental". Ésta a su vez estaba compuesta por procuradores elegidos y los senadores y diputados de cada departamento. Esta Asamblea podría elegir senadores, votar impuestos departamentales, podría contratar empréstitos, establecer el régimen de policía, organizar la educación y preservaría el sistema de caminos. Esta Asamblea podría elegir a sus propios miembros (los senadores por ejemplo). Los debates cívico-políticos de 1992 sobre este tema (elección de representantes nacionales) tuvieron exabruptos centralistas inaceptables para los tiempos y los antecedentes (*ibid.*).

El Referéndum sobre la descentralización administrativa fue sancionado el 17 de noviembre de 1932 con el título de Ley de Descentralización Administrativa y Orgánica de Administración Departamental (Berríos 1990: 6).

Pero el propio Salamanca, ya Presidente, no dio aplicación al resultado de este referéndum, en razón de la situación bélica que vivía el país, en 1934. La Ley fue vetada cinco días después de su sanción, el 22 de noviembre de 1932. El Presidente adujo tres motivos en su momento, para explicar este abrupto cambio de posición, postergando la descentralización administrativa hasta nuestros tiempos: la precipitación con que se la aprobó en 1931, las contradicciones existentes entre la mencionada Ley y la Constitución Política del Estado, y la inoportunidad de ponerla en vigencia en un país sometido a la tensión de conflicto bélico. Como lo demostraron los parlamentarios opositores al veto presidencial, los dos primeros motivos no tenían asidero legal o constitucional, no así el tercero de los motivos, que era real y despertaba los viejos temores de disgregación y dispersión nacional (Rodríguez 1993).

Hubo aún muchas iniciativas congresales en pro y en contra de la descentralización político-administrativa y hasta federal de organización del Estado boliviano. Son aún memorables los argumentos de los Diputados Casimiro Corrales y Franz Tamayo que en distintas

legislaturas se opusieron tenazmente a cambiar el régimen centralista de organización administrativa del país (Paredes 1991).

En todo caso, la organización político-administrativa del país ha significado a partir de la Constitución de 1966 una demarcación que contiene aún muchos vacíos. Tan es así que de la original organización de 9 departamentos, 99 provincias con sus respectivos cantones y secciones, hasta llegar a formas menores como son las alcaldías y corregimientos, hoy a partir de una serie de proyectos de ley aprobados en el Congreso nacional, existe una verdadera inflación de cantones y secciones, amén de la pugna por crear nuevas provincias e inclusive departamentos.

Posteriormente, con el Decreto Ley N° 10460 de septiembre de 1972 se crean las corporaciones de desarrollo. En su capítulo cuarto establece una "Administración Regional para el Desarrollo". Luego, entre 1982 y 1992, en el periodo democrático más reciente de nuestra historia, se presentaron 16 proyectos de ley de descentralización administrativa[4], acogidos al artículo 110 de la Constitución Política del Estado de 1966.

Con la asunción del presidente Sánchez de Lozada en 1993 se aplican reformas estructurales, denominadas de segunda generación, para diferenciarlas de las aplicadas después de 1985. Una de las más importantes es la Ley de Participación Popular, de 1994. El punto de partida de esta ley es que considera la descentralización vía departamentos como imposible (Molina 1995). Descentraliza a favor de los gobiernos municipales la totalidad de las competencias de infraestructura (construcción, administración y mantenimiento) en salud, educación, cultura, deportes, riego y microrriego, además de las ya existentes de saneamiento básico y equipamientos urbanos; establece el territorio municipio sobre la base de la sección de provincia, por los que se tiene un municipio urbano-rural. Asimismo, crea los comités de vigilancia, a partir de las organizaciones territoriales de base, para instituir un con-

[4] Véase Seleme 1988. Entre las propuestas estaba la del Dr. Carlos Valverde Barbery, que proponía destinar un 70% de la recaudación tributaria como renta departamental y un 30% como renta nacional.

trol social del gasto público en el nivel local; aumenta en un 20% la coparticipación tributaria a favor de los gobiernos municipales, que será distribuida con un criterio *per cápita*; deja enteramente a favor de los gobiernos municipales el impuesto a inmuebles, vehículos y transacciones de inmuebles y vehículos, que antes se coparticipaba al revés a favor del Gobierno central a menor valor de estos bienes; finalmente, establece la planificación participativa para la elaboración de planes de desarrollo municipal, que recojan las demandas de la población y con ello se logre captar las necesidades reales de las mismas, que serán cubiertas con estos fondos de coparticipación tributaria.

La Ley de Participación Popular tiene cuatro objetivos fundamentales: reconocer a las organizaciones territoriales de base, de acuerdo a sus usos y costumbres (juntas vecinales en ciudades y pueblos indígenas, comunidades campesinas o sindicatos agrarios en el área rural); transferir competencias a los gobiernos municipales; incrementar de 10 a 20% la coparticipación tributaria a favor de los mismos, distribuidos por habitante; y establecer el territorio de la sección de provincia como el correspondiente al de cada gobierno municipal.

Posteriormente, la Ley de Descentralización Administrativa de 1995 establece la transferencia y/o delegación de competencias a las prefecturas de departamento, en materias que afectan a los sectores de salud, educación, caminos, agropecuario y desarrollo rural, electrificación rural, desarrollo económico y fortalecimiento municipal, de manera parcial, cercenada y poco delimitada.

En la elaboración de esta Ley de Descentralización Administrativa quedó en evidencia que la Constitución no permite hablar de gobiernos departamentales, ya que no existe ni siquiera la figura jurídica de prefectura, sino solamente la del prefecto, como representante del Ejecutivo en cada departamento, además de ser comandante general del departamento. Está claro que este segundo título proviene del siglo XIX, cuando los sucesivos Gobiernos militares requerían un prefecto que comande las tropas de las FF AA acantonadas en cada departamento para defender el régimen. Pero la actual estructura del ejército, más moderna, cuenta con divisiones de las FF AA, con sus propios comandantes, en cada departamento, por lo que resulta una figura anacrónica. Pero, además, el prefecto no es ni puede ser la institución,

lo que no concuerda con la administración contemporánea (Urenda 2003 y Barrios 2002). Por eso en toda la redacción de la ley se habla de Poder Ejecutivo a nivel departamental (PED).

La descentralización no volvería al tapete de discusión sino hasta el Diálogo 2000, que pese a ser un ejercicio básicamente municipal, incorporó a actores departamentales, aunque estaba claro que en su calidad de actores denominados corporativos o funcionales, como contrapartida a los actores territoriales, que eran las OTB establecidas por la Ley de Participación Popular. Estos actores funcionales y corporativos, agrupados en las asociaciones de productores (CEPB, CAO, CAINCO, Asociación de Productores de Quinua, de lácteos, etc.), los micro y pequeños empresarios, los comités cívicos, los colegios y organizaciones de profesionales, los sindicatos, etc., finalmente encontraron en la conformación de los mecanismos de control social a nivel departamental y nacional[5], un espacio de expresión que siguen conservando hasta hoy. Este diálogo se cristalizó en la denominada Ley del Diálogo 2000. Buena parte de estas incorporaciones de viejos actores sociales deriva de la imposibilidad de lograr que el gobierno municipal asuma el papel de promotor del desarrollo económico, lo que restaba sostenibilidad al proceso. El concepto de desarrollo económico local surge con fuerza con la aparición de nociones como municipio productivo y municipio competitivo, que obligaba a los gobiernos municipales a invertir en esta materia[6].

El Gobierno de Carlos Mesa promulgó el Decreto Supremo N° 24657 (Descentralización de Salud, Educación y Caminos), que ha sido recientemente derogado por exigencia de las movilizaciones de los grupos sindicales de estos sectores. Este decreto daba mayores atribucio-

---

5 El mecanismo de control social a nivel departamental controla los recursos que se asignan en los comités departamentales de proyectos del FNDR y FPS (DUF) y el mecanismo de control social a nivel nacional participa con dos miembros en el Directorio Único de Fondos (DUF).

6 Véase Aghón, Alburquerque y Cortés (comps.): *Análisis comparativo y conclusiones: principales enseñanzas y recomendaciones de política*, Santiago de Chile: CEPAL, 2001; Jorge Salinas: *Descentralización y desarrollo económico local: una visión general del caso en Bolivia*. Santiago de Chile, CEPAL/GTZ, 2000; Antonio Vásquez Barquero: *Desarrollo económico local y descentralización: una aproximación a un marco conceptual*, CEPAL/GTZ, Santiago de Chile, 2000 y Galindo Soza 2000.

nes en materia de personal a las prefecturas, pero al mismo tiempo dejaba inalterada la elección de los consejeros departamentales; en otras palabras, "una de cal y otra de arena"[7].

Posteriormente, el Gobierno de Rodríguez Veltzé asume un acuerdo y compromiso contraído por el Gobierno de Carlos Mesa, para convocar a elecciones de prefectos por voto directo, de manera que el Presidente de la República los designará respetando el resultado electoral.

La elección de prefectos fue favorable al MAS sólo en tres departamentos: Chuquisaca con David Sánchez, Potosí con Mario Virreira y Oruro con Luis Aguilar. Por lo demás en Cochabamba ganó la agrupación ciudadana de Manfred Reyes Villa (ex NFR), en Santa Cruz la de Rubén Costas, en Tarija la de Mario Cossío, y en los demás departamentos ganó PODEMOS con José Luis Paredes en La Paz, Ernesto Suárez en el Beni y Leopoldo Fernández en Pando.

Esta elección evidencia un panorama de cambio, de búsqueda por parte del ciudadano de equilibrios entre el poder nacional y el poder intermedio departamental, así como de nuevas respuestas a la situación política y de falta de percepción de beneficios con la política neoliberal del pasado inmediato. Adicionalmente, este avance ha llevado a la convocatoria a la Asamblea Constituyente y al referéndum autonómico para el 2 de julio de 2006.

En todo caso, las autonomías, sean departamentales, indígenas o regionales no son incompatibles entre sí. Pueden conciliarse, y de hecho se debe pensar en un proceso de esa naturaleza.

2. Región, clase y etnia en la historia de Bolivia

Algunos autores sostienen que la historia de Bolivia no es la historia de la lucha de clases, sino la historia de la lucha de las regiones (Roca

7 El principal problema de esta medida es que, de acuerdo a los sectores sindicales en conflicto, fue decididamente inconsulta; dejaba los servicios departamentales como servicios sin capacidad de ejecutar políticas propias, y reducía el personal de los servicios. Esto mostraba facetas muy contradictorias en la medida.

1999); sin embargo, nosotros sostenemos que la historia de Bolivia es la historia de la lucha de clases, de regiones y de etnias. Nos parece evidente que en una sociedad abigarrada (Zavaleta 1986) como la nuestra no se puede comprender la construcción del propio Estado boliviano sino como un entremezclamiento de intereses regionales, clases y etnias.

No se puede sostener, como Untoja (1990), que en el ámbito étnico de la comunidad indígena no hay jerarquías; las hay y de mucha raigambre, pero es preciso comprenderlas en distintos planos y dimensiones. No son realidades mutuamente excluyentes, sino más bien complementarias. La región debe entenderse como un referente territorial, y al mismo tiempo económico, en la construcción del Estado.

La existencia de clases sociales en el país ha sido sobradamente demostrada; la elevada concentración del ingreso en pocas manos muestra una composición social muy particular en el caso boliviano, tal como se puede ver con ayuda de los siguientes gráficos y cuadros:

Cuadro 5
Distribución del ingreso en Bolivia

Tipo de población	Porcentaje de la población total	Participación en el ingreso
Privilegiados	1%	20%
Capas medias	33%	40%
Pobres	46%	36%
Excluidos	20%	4%
Total	100%	100%

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de ingreso 2001, Horst Grebe. Doctorado en Economía UNIVALLE.

Por tanto, el 1% de la población acapara el 20% del ingreso nacional, y el 66% (los pobres y los excluidos) acceden al 40% del ingreso. Aquí se puede empezar a cruzar datos de pobreza, que marcan composición de clase social, con datos de orden étnico; ya que el 80% de ese 66% de pobres son indígenas o de origen indígena. Además, en los últimos años, para incorporar el aspecto regional, el comportamiento de la pobreza fue el siguiente:

Cuadro 6
Incidencia de la pobreza en Bolivia según área urbana o rural (1995 y 2006)

Área	Año 1995	Año 2006
Urbana	65%	40%
Rural	90%	85%
Total Bolivia	80%	60%

Fuente: Elaboración propia con datos de UDAPE, CEDLA, Fundación Milenio, CEBEM y otros centros de investigación.

Esto demuestra que la pobreza en el área urbana ha descendido notablemente, en tanto que la pobreza en el área rural no ha descendido significativamente. Considerando que los criterios fundamentales de medición de la pobreza son el acceso a servicios de salud, el acceso a servicios de educación, el saneamiento básico y la vivienda, se puede establecer los niveles de pobreza en términos de necesidades básicas insatisfechas:

Cuadro 7
Niveles de pobreza en términos de necesidades básicas insatisfechas

Nivel de pobreza	Cumplimiento de condiciones
Necesidades básicas satisfechas NBS	Cumple todas las condiciones
Umbral de la pobreza	Falta una de estas condiciones o está por debajo de parámetros preestablecidos
Pobre moderado	Faltan dos de estas condiciones o está por debajo de parámetros preestablecidos
Indigencia	Faltan tres de estas condiciones o está por debajo de parámetros preestablecidos
Marginalidad	Faltan todas estas condiciones o está por debajo de parámetros preestablecidos

Se entiende que son pobres todos los que están entre la pobreza moderada y la marginalidad, y a esta clasificación corresponde el dato del 60% de pobreza en Bolivia, diferenciada por área urbano-rural.

A partir de datos de origen censal se puede establecer que la incidencia de la pobreza, medida a través del indicador "necesidades básicas insatisfechas" (condiciones de infraestructura de la vivienda, disponibilidad de agua y servicios básicos, insumos energéticos, niveles educativos y atención de salud de la población) ha experimentado un descenso desde el 70,9% registrado en 1992 a un 58,6% registrado en 2001.

Cuadro 8
Incidencia de la pobreza por departamento, según área urbana/rural (Bolivia, 2001)

Departamento	Área urbana			Área rural		
	Población	Pobres	%	Población	Pobres	%
Chuquisaca	218.126	72.854	33,4	313.396	296.786	94,7
La Paz	1.552.455	790.199	50,9	798.011	762.101	95,5
Cochabamba	856.752	284.442	33,2	598.959	513.508	85,7
Oruro	236.110	118.291	50,1	155.760	146.882	94,3
Potosí	239.083	115.477	48,3	469.930	448.313	95,4
Tarija	247.736	75.559	30,5	143.490	124.262	86,6
Santa Cruz	1.545.648	384.866	24,9	483.823	391.897	81,0
Beni	249.152	166.434	66,8	113.369	108.948	96,1
Pando	20.820	9.015	43,3	31.705	29.010	91,5
Total Bolivia	5.165.882	2.014.694	39,0	3.108.443	2.822.466	90,8

Fuente: UDAPE.

La pobreza en Bolivia tiene una mayor incidencia en el área rural y periférica. Con excepción de los departamentos de Tarija y Santa Cruz, la pobreza afecta a más del 90% de la población rural del país. En el periodo de 1993 a 1995, el suministro medio de energía alimentaria fue de 1.835 kcal por persona, con un déficit aproximado del 12% respecto al requerimiento medio aconsejable (2.085 kcal). Las poblaciones dispersas del llano, del valle y del Altiplano tienen los suministros de energía alimentaria más bajos del país. Las poblaciones rurales de los llanos y el Altiplano tienen el consumo de proteínas más bajo de Bolivia: 29g por persona/día; es decir la mitad del nivel considerado normal (57,7g por persona y por día).

El país reconoce tres grupos étnicos principales (quechuas, aymaras y guaraníes), alrededor de 36 grupos étnicos minoritarios y 10 familias lingüísticas en el Chaco y el oriente boliviano. La estructura de la población es joven, pues el 60% de los bolivianos tiene menos de 25 años. A ello se suma la emigración selectiva de varones en edad de trabajar hacia la llanura oriental. Por ejemplo, en el área rural de Pando hay 133 hombres por cada 100 mujeres, en el área rural del Beni hay 127 hombres por cada 100 mujeres y en Santa Cruz esta relación es de 122/100 (INE, Censo 2001).

Tomando el ingreso como determinante de la pobreza, tenemos que el 63% de la población boliviana es pobre, y más de la mitad de este segmento (37% de la población) vive en pobreza extrema. La mayor parte de los pobres viven en el área rural, alcanzando éstos al 82% de la población total, de los que el 59% son indigentes.

El PIB *per cápita* en el año 2001 era de 933 dólares estadounidenses. Las estimaciones apuntan la necesidad de un crecimiento sostenido del PIB de cerca del 5% anual para incidir efectivamente en la reducción de la pobreza. Es imprescindible alcanzar una inversión pública de 30% del PIB para aproximarse al crecimiento exigido del 5% del PIB. La inversión pública alcanza actualmente apenas al 16% del PIB. Asimismo, es importante incrementar la inversión extranjera directa diversificada y generadora de empleo, actualmente en 8% del PIB.

Considerando también dentro de los determinantes de la situación en salud los aspectos ambientales, la situación del saneamiento básico, según datos de 1998 (OPS/OMS Indicadores Básicos 2002), el 73,5% de la población boliviana tiene acceso al agua potable (el 93,1% en el área urbana y sólo el 44,0% en el área rural). El servicio de alcantarillado alcanza a un 63,5% de la población total (el 82,3% en el área urbana y el 35,3% en el área rural).

Luego de las reformas estructurales de estabilización de la economía (1985), con medidas orientadas a la liberalización del mercado y a disminuir la dimensión del Estado, se pusieron en práctica las llamadas reformas de segunda generación, principalmente la Ley de Participación Popular y la Ley de Descentralización Administrativa

(1994), que junto a la Ley del Diálogo Nacional (2001), buscaron atenuar la severa recesión económica y la desigual distribución del ingreso en el país.

A fines del año 2003, en el contexto de pobreza que afecta a la mayoría de los bolivianos, las reivindicaciones sociales de la población campesina, indígena y originaria, de las organizaciones vecinales (territoriales) de la ciudad más pobre y poblada del país (El Alto) y de las entidades sindicales (obreros, mineros, fabriles, maestros, trabajadores en salud, etc.) se complementaron con el reclamo al Gobierno por las condiciones "desventajosas para el país" de un esquema de comercialización internacional de los cuantiosos yacimientos de gas natural hallados en el sur de Bolivia.

Bolivia es uno de los países más pobres de Latinoamérica, condición que afecta a la calidad de vida de una alta proporción de sus habitantes. Aunque la población en condiciones de pobreza ha disminuido 12,3 puntos porcentuales desde 1992, aún representa el 58,6% del total. Si bien hay un cierto avance el nivel actual es equivalente al promedio de la región de hace veinte años. Lo más serio es que la brecha entre la pobreza urbana (38%) y rural (91%) continúa siendo extremadamente grande.

La situación de los ingresos se ha deteriorado, pues mientras en 1999 el ingreso promedio mensual de los ocupados era de Bs 654,6, en el año 2001 cayó a Bs 603,84. La diferencia salarial entre hombres y mujeres es de casi el doble.

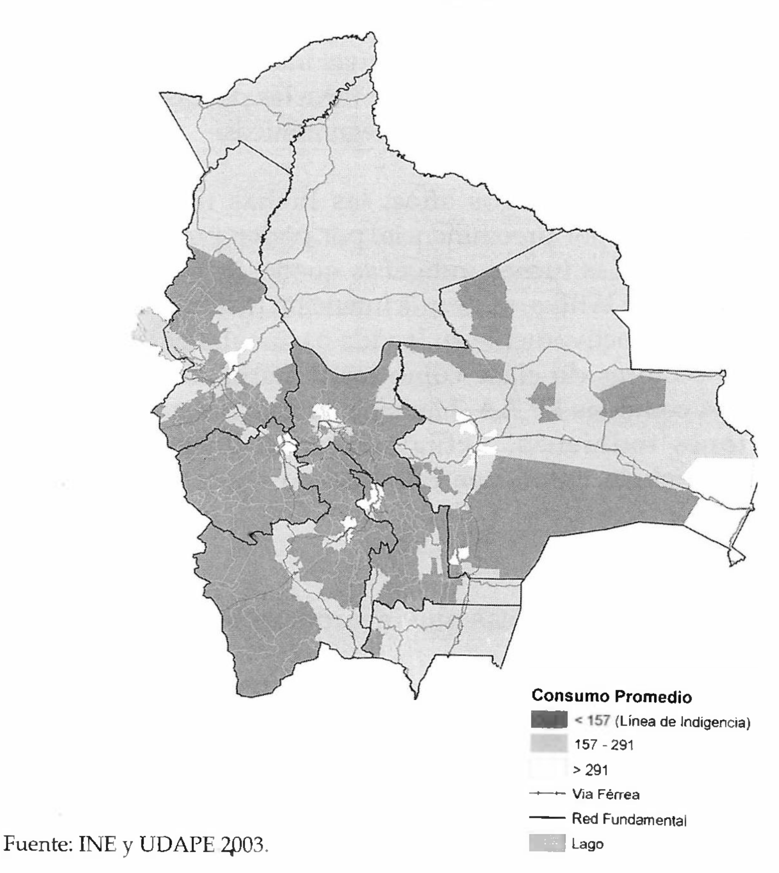
La dificultad para generar empleos e ingresos apropiados, el reducido acceso a servicios básicos y las condiciones de exclusión y marginalidad (sobre todo de la población rural), impiden asegurar condiciones de vida adecuadas para la gran parte de la población, afectando de manera especial a los grupos más vulnerables, entre los que se encuentran los niños, las niñas y los adolescentes.

Hay otras formas de medición de la pobreza; por ejemplo, a partir del nivel de consumo y de ingreso. En esta línea, se miden niveles de nutrición en la población, con respecto a un parámetro de calorías y proteínas promedio que un ser humano debe consumir y se cruza

esta información con datos de ingresos. Un estudio recientemente realizado por el INE y UDAPE señala que en 2003 había una alta incidencia de pobreza en departamentos como Potosí y Chuquisaca, en tanto que el Beni, La Paz, Oruro y Tarija se hallan en un nivel promedio. Lo que se intenta mostrar es que ni siquiera los departamentos con altos ingresos están muy por encima del promedio de pobreza.

Por otra parte, la pobreza medida por consumo muestra claramente que desde el punto de vista regional, los departamentos y las regiones del occidente del país son los que presentan índices más altos de pobreza.

Mapa 3
Consumo promedio per cápita mensual
(en Bs.) 2001



Fuente: INE y UDAPE 2003.

Finalmente, tenemos que la pobreza extrema (los grupos de indigencia y marginalidad) está presente en casi todo el territorio nacional. No hay una clara diferenciación regional de la misma, lo que confirma que Bolivia es un país pobre en general.

Por ello, incluso el sector de privilegiados tiene un ingreso que oscila entre 5.000 y 20.000 dólares mensuales o entre 50.000 y 150.000 dólares anuales. Lo que demuestra que la burguesía boliviana es una burguesía pobre. Los mecanismos de formación bruta de capital muestran que no existe una burguesía consolidada. Los empresarios que tengan más de 10 millones dólares de capital no pasan de 100, y los que tienen un capital de entre un millón y diez millones de dólares no pasan de 1.000. Esto es una clara muestra de la pobreza de la estructura social del país. Por tanto, cuando se habla de un proceso de interrelación entre lo regional, lo social y lo étnico se constata que hay pobreza extrema, pero también que no hay clases económicamente poderosas, al menos en relación con el nivel internacional. En consecuencia, el capital transnacional es el que lleva las pautas de propuesta de política económica y de intentos hegemónicos.

En un horizonte de largos años, las luchas interclasistas e interregionales serán por preeminencia, por poder, por mando, pero no por hegemonía. Las luchas indígenas quedarán insertas en este marco. Desde Zárate Willka, se ve una intención histórica de los indígenas de participar activamente en la vida nacional. Los pactos y las alianzas con sectores de clase como los mineros, o con sectores institucionales como las FF AA, han sido parte del recorrido de las organizaciones indígenas. Actualmente, en una alianza más heterogénea, también mantienen esta postura e intentan afirmarla desde el poder.

3. Propuestas autonómicas que incorporan la estatalidad

3.1 Esteban Ticona, Silvia Rivera y el problema de la colonialidad interna del Estado boliviano

La teoría del colonialismo tiene sus raíces históricas a partir del siglo XV. Cristóbal Colón llegó a las tierras de América en 1492 por-

tando en su mente ese imaginario del "otro" defectuoso. Luego fue Vespucci el que se encargó de transformar estas ideas de Colón construyendo el estereotipo del salvaje. Según la percepción de este último, los indios carecían de bienes, territorio, leyes contra el incesto; eran belicosos y criminales, configurando una imagen negativa del "otro". En consecuencia, el colonialismo occidental se sustentó en su orden jurídico, ya que el derecho hispánico sobre América se basó en la bula de 1493 que justifica la idea religiosa de que el mundo estaba organizado jerárquicamente y donde el poder supremo era Dios. Esta posición consideraba a los indios como bestias o como esclavos. El sistema de encomiendas estaba basado en el pensamiento filosófico que justificaba la incorporación del indio al sistema occidental.

Por su parte, el antropólogo Taylor identifica la raza básicamente como el hecho biológico del ser humano donde es importante el color de la piel, abrazando claramente la teoría evolucionista, en cuyo marco sostiene que el desarrollo del hombre empieza con el periodo salvaje y tiene su logro más importante al alcanzar la civilización (europea). Algo sumamente importante en esta línea es que el mestizaje biológico permitiría superar el estancamiento salvaje y llegar a la etapa superior de la civilización. La construcción de la República de Bolivia responde a estas teorías, pues los criollos y mestizos —reproduciendo el pensamiento colonial— consideran que el indio sigue siendo un ser inferior, consolidándose la idea de superioridad de los criollos y mestizos con relación al aborigen. El resultado, una república señorial que desconoce y desprecia a los dueños originarios de esos territorios.

Silvia Rivera indaga sobre la reemergencia de las identidades culturales de Bolivia, reconociendo varios ingredientes como la multiculturalidad, el fenómeno del mestizaje y la articulación de la dimensión étnica y la clasista con la ciudadana que hacen de ello una situación compleja por el abigarramiento del tejido social (Rivera 1986 y 1992). Considera que desde 1991 se han ido profundizando las contradicciones diacrónicas cuando los indígenas del oriente boliviano en su marcha (de contenido anticolonial) por el territorio y la dignidad, interpelaban no al Estado neoliberal, sino a la República de 1825, demandando territorios y planteando el derecho a la autonomía y el autogobierno sin dejar de pertenecer al Estado boliviano.

Por su parte, desde los años setenta, la ideología katarista/indianista ha trabajado —según Rivera— en el planteamiento de un cambio radical de la forma estatal que debe expresar el carácter "plurinacional y multiétnico de Bolivia". Por otro lado, el derrumbe de la élite política de raigambre señorial ha dado lugar a otro fenómeno, el surgimiento de la identidad chola o camino al mestizaje indígena, cuya expresión política fue articulada y representada por la emergencia de los partidos llamados neopopulistas como CONDEPA y UCS, cuyos líderes (Carlos Palenque y Max Fernández) son la fiel expresión de la emergencia de lo cholo y mestizo.

Rivera aclara que la marcha por el territorio y la dignidad de los pueblos indígenas del oriente boliviano tenía como propósito la ocupación de sus territorios; en tanto que las exigencias de un nuevo pacto social multiétnico planteadas por el katarismo andino articulan reivindicaciones ancladas en el horizonte colonial de los siglos XV y XVIII con demandas de igualdad.

Sobre la base de esas contradicciones y articulación de esos horizontes colonial, liberal y (neo)populista han incidido en la emergencia de una nueva consciencia étnica aymara a partir de las décadas de 1970 y 1980. Está claro que para Rivera el proyecto del mestizaje ha fracasado en nuestro país, ya que éste conduce al reforzamiento de la estructura de castas excluyentes y segregadoras.

Si bien admite que la Revolución cholo-mestiza de 1952 trajo efectos democratizadores, alega que ésta quedó trunca, ya que nunca pudo construir una ciudadanía plena de la población mayoritariamente indígena. Por tanto, Rivera forma parte de la línea que interpreta la condición de "colonialismo interno" de Bolivia como un conjunto de "contradicciones diacrónicas" de diversa profundidad ancladas en las ideologías de la homogeneidad cultural. En concreto, Rivera plantea que la contemporaneidad boliviana opera en forma subyacente; un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga data, al cual se han articulado (sin superarlo ni modificarlo) los ciclos liberales y populistas emergentes. Por tanto, lo que ha sucedido es que estos horizontes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga data, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que siguen explicando la segregación/exclusión/

marginación de los indígenas por parte del Estado colonial, trayendo como consecuencia formas de violencia estructural profundas y muchas veces solapadas.

En otras palabras, la autora plantea que tanto las demandas territoriales de las etnias del oriente boliviano como la propuesta katarista/indianista del Estado plurinacional constituyen la principal forma contestataria y contrahegemónica a las formas liberales de organización política —como comunidad imaginaria— o sea de proyecto mestizo y de cultura homogénea encuadrado en el paradigma eurocéntrico de Estado-nación, inviable en la Bolivia contemporánea.

Por su parte, el intelectual aymara Esteban Ticona plantea que para descolonizar el Estado boliviano se debe pensar desde la experiencia histórica y política de nuestros antecedentes estatales, lo que significó algún momento el Tawantinsuyu y sus cuatro *suyus* (Ticona 2000, 2003 y 2005b).

La propuesta descolonizadora de Ticona comienza con el cuestionamiento de la imposición de la concepción occidental de Estado que legitimó la explotación y el exterminio de los indios de este continente, y particularmente del Qullasuyu. Empieza cuestionando la teoría filosófica, política y social de Hobbes, para quien el Estado surge con el propósito de superar el estado de naturaleza, en el que supuestamente los hombres, guiados por el instinto de supervivencia, el egoísmo y por la ley del más fuerte (ley de la selva), se hallaban inmersos. Hobbes planteaba que sin un Estado/leviatán y sin autoridades sobrevendría el caos y por ende la destrucción, según su célebre frase: "el hombre es lobo del hombre".

Por todo ello, los individuos necesitan de leyes que les permitan vivir en paz, hecho que se realiza a través de un pacto o contrato social en el que los individuos transfieren (al leviatán) poderes y en el que el Estado se constituye en el cohesionador y/o unificador. Desde la perspectiva weberiana, el Estado es una creación europea con el surgimiento del capitalismo moderno (Estado-nación). Weber define el Estado como aquella comunidad humana que dentro de su territorio delimitado reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coerción física legítima.

Desde el punto de vista histórico, la dominación del Estado capitalista es racional (Estado racional), sostenida por una burocracia. Weber afirma que o se vive para la política, o de la política, pues éste es el espacio de los políticos en el Estado moderno.

Ticona explica que Bourdieu critica al marxismo, a Weber y otros autores por haber privilegiado la concentración de capital de fuerza física. Bourdieu define al Estado sobre el marco teórico weberiano y concuerda con gran parte de su definición, añadiendo que no se trata sólo del uso legítimo de la fuerza o violencia física, sino también simbólica en un territorio determinado.

En palabras del autor francés, el Estado moderno es el resultado de un largo proceso histórico de unión de los diferentes tipos de capital, como el capital de fuerza física (aparatos represivos del Estado), el capital económico, el capital cultural, el capital simbólico y el capital jurídico. La distribución de esta especie de multicapital es lo que distingue al fuerte del débil, al grande del pequeño, al rico del pobre, al culto del inculto.

Por tanto, el Estado concentra este multicapital por excelencia donde garantiza el uso del mismo a través de sus actos de autoridad, actos que para Ticona son, en última instancia, imposturas legítimas. Sobre la base de este duro cuestionamiento a las concepciones occidentales de Estado, Ticona plantea revalorizar histórica y políticamente el imperio del Tawantinsuyu, como una forma de organización de gobierno, con sus cuatro suyus: Qullasuyu, Chinchasuyu, Quntisuyu y Antisuyu.

Revaloriza instituciones como el *ayllu*, considerado la célula de la sociedad andina, la *marka* (unidad intermedia) y sus variados matices territoriales, conocidos como *aransaya* y *urinsaya* (arriba-abajo) en los pueblos quechua, aymara y uru principalmente. El autor destaca los aportes de John Murra, que plantea la hipótesis de que las sociedades andinas se desarrollaron a través de la estrategia económica y política del "control vertical de un máximo de pisos ecológicos". Las formas de control vertical están en armonía con las zonas o las regiones de la geografía andina (sierra, valles y la costa).

Estas políticas llamadas de control vertical permitieron a las sociedades andinas conciliar las diferencias sociales, la redistribución del poder y los recursos económicos. Éste fue —según Ticona— el logro monumental del Estado inka, destacando además que eran sociedades "multiétnicas" desde entonces y que los inkas se nutrieron de los logros organizativos y tecnológicos de culturas anteriores, tratando de romper algunas hipótesis sobre el Estado Inka como un imperio despótico al más puro estilo occidental.

También pone especial énfasis en los criterios de Tristan Platt, principalmente sobre los aymaras en Bolivia, mostrando la posibilidad de recuperar el pensamiento político aymara, además de reconocer la capacidad de respuesta de los pueblos originarios frente a los sucesivos Estados colonizadores externos a los que han sido incorporados. Platt reconoce que es posible recuperar en una nueva visión de Estado y algunas formas de organización como el *suyu*, la *marka* y el *ayllu* pero sin el desarrollo de la burocracia característica de los Estados nacionales de corte occidental.

Ticona plantea que la descolonización del Estado debe partir de una concepción propia de la misma, y por tanto, y en tiempos diferentes, Hobbes, Weber, Bourdieu y Marx han apostado al Estado moderno como el gran instrumento de dominación de la sociedad occidental y fundamentalmente para la "colonización".

Ticona apela a la memoria colectiva de los saberes locales pasados para cristalizar en un pensamiento propio, a partir del cual se construya una propuesta de Estado descolonizado y multinacional, recuperando las formas de organización territorial, espacial y segmentaria con autonomías indígenas plenas.

Por otro lado, el debate autonómico también está presente entre los pueblos indígenas, que coinciden con los cívicos en la necesidad de abandonar el centralismo del Estado. No obstante, discrepan en los alcances que esta división de poderes podría tener. Los pueblos indígenas de las "tierras altas y bajas" reclaman "territorios autónomos" para sus comunidades; ellos buscan un tipo de Estado plurinacional. Los pueblos indígenas creen que es posible pensar en las autonomías, pero teniendo en cuenta las identidades étnicas de

los pueblos que ocupan extensas porciones de territorio sin reconocimiento de parte del Estado.

Los pueblos indígenas consideran que ha llegado el momento de —sin dejar de lado la autoridad del Estado boliviano— éste pueda reconocer los derechos políticos de los pueblos indígenas a elegir sus autoridades y administrar sus recursos en forma autónoma. Según el proyecto autonómico de los pueblos indígenas, la definición estratégica de los recursos naturales y los impuestos quedaría en manos del Estado nacional. No así la decisión sobre los réditos que puedan surgir de su venta en los mercados nacionales e internacionales. Además, los pueblos indígenas reconocen la necesidad de que el Estado boliviano conserve atribuciones específicas como el monopolio del uso de la fuerza, la sujeción de las Fuerzas Armadas y la definición de las relaciones externas con otras naciones.

Petronilo Flores explica que los territorios indígenas autónomos tendrían tres atribuciones fundamentales: la elección directa de sus autoridades originarias, la administración política de sus territorios y la definición de sus políticas de desarrollo (PeF). El proyecto de los indígenas presenta, sin embargo, coincidencias significativas con el proyecto de autonomías departamentales que impulsa Santa Cruz. El dirigente campesino Flores señala, por ejemplo, que las autonomías deben darse en forma gradual y optativa: "El pueblo o departamento que quiera avanzar en ese sentido, que lo haga. Los que creen que aún no es el momento, deben tener la posibilidad de optar por esa alternativa cuando lo vean necesario", y añadió que "Los pueblos indígenas ofrecemos un modelo flexible". Silvestre Saisani, dirigente del Bloque Oriental, manifiesta: "Nosotros creemos que hay que avanzar en la descentralización que rompa el actual centralismo del Estado"; sin embargo, destacó que "los indígenas originarios del oriente no estamos de acuerdo con la propuesta de autonomías que plantea el Comité Cívico de Santa Cruz" (SiS). Saisani adelantó que la Asamblea Indígena Chiquitana (OICH), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Asamblea del Pueblo Yuracaré (APY) y la Central de Pueblos Moxeños del Beni (CEPEMBE) demandarán un territorio autónomo en el que su población pueda elegir libremente a sus autoridades y decidir sobre el destino de sus recursos naturales (SiS).

Éstos reclaman una "descentralización participativa", en la cual "los pueblos indígenas y originarios tengan la posibilidad de autodeterminación en nuestros territorios". Según el dirigente indígena, el proyecto de los pueblos orientales apunta a que la autonomía permita la libre disposición de los recursos naturales, aunque descartó la posibilidad de la elección directa de autoridades. "Nosotros creemos en Bolivia, no queremos un Estado federal; queremos un Estado en el que los pueblos tengan derecho de participación y haya una repartición equitativa de los recursos para el desarrollo de nuestras comunidades", destacó.

3.2 Xavier Albó: La interculturalidad como principio (diferentes pero iguales)

Por su parte, Xavier Albó, uno de los intelectuales que más ha aportado con relación a la temática indígena, apuesta por un Estado plurinacional e intercultural con autonomías. Considera que la nueva estructura del Estado debe permitir el pintado de diversos colores en esta fiesta que se dice de colores (Zavaleta) prohibido históricamente a indígenas. Para Albó, la inclusión de los excluidos sólo será posible cuando el nuevo Estado incorpore/incluya a todos los pueblos como ciudadanos de primera, donde sean ellos (los plebeyos), los que sustituyan el Estado monocultural por uno plurinacional e intercultural. La igualdad de derechos será un aspecto fundamental, la calidad de convivencia debe ser "intercultural", o sea entre iguales aunque diferentes.

3.3 Otras propuestas

En otra línea teórica, Álvaro García Linera manifiesta que las autonomías indígenas son un Estado multinacional y multicivilizatorio para reivindicar a la población mayoritaria boliviana que durante más de un siglo ha vivido al margen de las decisiones políticas. Para García Linera, el Estado boliviano es monocultural y ha sido dominado por la civilización castellanohablante y mestiza. A esa característica se sumó una segunda falla estructural del Estado que quiso ser liberal, con una estructura económica que también chocó con las culturas. Propone una descentralización política del Estado en el nivel intermedio, bajo la forma de regímenes autonómicos con comunidades

indígenas. Medina (2004 y 2006a) considera que la nueva Constitución Política del Estado sólo puede dar como resultado una combinación de democracia representativa y democracia comunitaria (en referencia a la democracia practicada en las comunidades indígenas). Sin embargo, ya se mostró que las formas de organización propias de las comunidades indígenas no siempre son "democráticas" (al menos en la concepción de los clásicos griegos), sino más bien monárquicas (sucesión hereditaria del mando, como el capitán grande o Mburuvichá Guasu de los guaraníes), consenso (que todos los *ayllus* estén de acuerdo en una cabeza) o diarquía (las *mama t'allas*, por ejemplo). Además se obvia la cuestión de la democracia participativa, que permite no sólo consultar, sino compartir la toma de decisiones con la comunidad o con la sociedad misma. Si a ello se suma que el marco generalmente aceptado es el de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las formas de justicia comunitaria basadas en el linchamiento sin debido proceso o el derecho a la defensa (Soria 2004), o la sujeción de las mujeres en el hogar y en la comunidad (Fabricano *et al.* 1999), o las estructuras de poder y económicas impermeables dentro de las propias comunidades (Quispe 2003, Penner 1998), la preservación de sus modalidades internas de poder respecto a su relacionamiento con la ciudad y el mundo exterior (Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra 1995, Peña *et al.* 2003), son temas sobre los que es necesario debatir. Y si bien se debería intentar evitar "occidentalizar" a estos pueblos indígenas, habría que buscar su conocimiento y comprensión de los Derechos Humanos, como base de ese pacto o reconstrucción de la Bolivia por diseñarse. Las autonomías étnicas preservan todo ello sin discusión ni debate crítico. Todas las sociedades pasan por autodiagnósticos que les permiten recrearse en cada momento histórico. No veo por qué se tenga que poner la cultura originaria en un fanal. Al contrario, se debería intentar incorporarlos al debate de un común denominador. No pensar por ellos, sino dejar que nos planteen su visión de manera autónoma. Abstengámonos de interpretarlos; que sean ellos mismos quienes expresen su propia versión de las cosas. Probablemente, el resultado será el deseo de una convivencia, que es ineludible al compartir el territorio en el que vivimos, y el establecimiento de autonomías relativas. En este campo no hay otra salida, salvo la guerra, pero esa no es una opción válida.

En el marco del debate fructífero, las propuestas étnico-culturalista y diárquica de las autonomías sostenida por Waskar Ari, Javier Medina, Carlos Soria, García Linera y otros, es relativizada por Jean Piel, Mignolo, Sanjinés (2005) y Quijano, quienes desde la óptica de la teoría de la colonialidad, insisten en que el problema central de las autonomías tiene que ver necesariamente con la formación de los Estados que se han gestado en el área andina en la primera mitad del siglo XIX. Sus actores principales fueron los descendientes de los españoles: los criollos, mestizos, blancos españoles, algunos mulatos y otros europeos, y son ellos los que actualmente dirigen los destinos de los países que conforman el vasto territorio llamado América Latina, ex colonias del imperio español. Para su vigencia han ido transformándose o readecuándose a los paradigmas e hitos históricos de cada momento, sin ser actores ni innovadores principales sino, más que nada, burdos imitadores periféricos de estilos de vida de quienes vienen promoviendo su desarrollo desde los centros de la cultura euronorteamericana.

Capítulo VI

Visiones aymaras de las autonomías

1. La idea de autonomía en la concepción aymara

¿La idea de autonomía es y ha sido parte de la cosmovisión socio-histórica de los aymaras?

Según la mayoría de los intelectuales provenientes del mundo aymara, los orígenes de la nación aymara han dado lugar a la formación del Qullasuyu. Por tanto, lo aymara es una forma de la existencia humana expresada en una nación y cuya trayectoria histórica es milenaria y específica en la historia universal (Tola 2006: 15).

En efecto, las etnias aymaras formaron varios "reinos" conocidos como los señoríos collas (regiones-localidades), conformando la idea de una confederación y cuya existencia data aproximadamente desde el año de 1172 hasta 1472 hasta que se produjo el sometimiento y la anexión del Qullasuyu al imperio de los incas, conformándose el Imperio del Tawantinsuyu (los cuatro *suyus*), que era propiamente una confederación de Estados.

La historia posterior es la constante lucha de los collas por recuperar su libertad e independencia con relación al sometimiento de los incas. La conquista española permitió a los collas establecer alianzas en contra del imperio inca. Luego de un largo periodo de sometimiento colla por los incas y la invasión española, comienza a germinar los movimientos culturales de resistencia de la nación aymara a comienzos de 1660; miles de indígenas llaman a la guerra de resistencia cultural y de liberación en contra de la doble opresión española y criollo-mestiza.

La formación del movimiento nacional aymara comenzaría con la rebelión de 1780 encabezada por Tomás Katari en Potosí (Chayanta), luego seguiría la rebelión de Tupaq Amaru en el bajo Perú y finalmente el levantamiento de Tupaq katari —la más significativa de las rebeliones indígenas— iniciada en 1781 en la localidad de Sica Sica, del actual departamento de La Paz. Dichos levantamientos constituyen la fiel expresión del anhelo aymara por establecer y fundar su propio Estado soberano con un poder político independiente de criollos y mestizos. Poder indígena por encima de los mestizos y criollos.

Pero la verdadera formación del movimiento nacional aymara en busca de su liberación comenzará con la rebelión aymara liderizada por Tupaq Katari (Tola 2006: 29). La idea de autonomía histórica y sociológicamente es ajena a la cosmovisión aymara; más bien se constata una fuerte voluntad de autodeterminación, de independencia, de liberación y de constitución de un Estado propio con poder indígena.

Sobre esta realidad se funda el Estado criollo, mestizo, colonial y excluyente de lo indígena, pero, por otra parte, pervive clandestinamente el proyecto de nación aymara simbolizada por Tupaq Katari como un proyecto paralelo (otra Bolivia) circunstancialmente derrotado por los españoles, criollos y mestizos. En suma, constatamos que actualmente hay dos posiciones diametralmente opuestas sobre la lucha indígena. Por un lado, los intelectuales aymaras sostienen que las luchas en contra del Estado colonial y excluyente propugnan la conformación de un Estado libre e independiente aymara, en tanto que desde la intelectualidad no aymara se afirma que las rebeliones, cercos, levantamientos se enmarcan en la lucha histórica de los aymaras por integrarse al Estado boliviano. En otras palabras, desde el mundo aymara se postula una posición histórica antiestatista de la nación aymara (contra la República colonialista), proliberadora con relación al colonialismo del Estado, en tanto que desde el campo no indígena se postula una posición prointegracionista.

El afianzamiento posterior del movimiento nacional aymara es precedido por el levantamiento de 1890 dirigido por Zárate Willka, que

representa otro hito en la lucha de liberación de la nación aymara, reforzando la esencia independentista, liberadora y de autodeterminación de los aymaras, más que la idea de una mera autonomía indígena dentro del Estado republicano criollo-mestizo.

Éste es el contexto en el que se sitúa el actual debate sobre si entre los aymaras existe *una* visión de autonomía como proyecto integrador o independentista, o si existen varias. Dicha controversia se complejiza con la incorporación de una diversidad de posiciones modificadas y enriquecidas por pensadores aymaras pero también por intelectuales proindígenas.

Visión o visiones contemporáneas aymaras en torno a las autonomías

Bolivia vive momentos críticos con relación a su viabilidad como Estado. La versión eurocéntrica del Estado-nación boliviano está en crisis, y prospera la idea de sustituirlo por otro de carácter plurinacional e intercultural. La república formada al margen y en contra de lo indígena no puede seguir manteniendo por más tiempo su contenido monocultural, colonial, excluyente e incluso fuertemente racista. La llamada cuestión nacional debe resolverse de una u otra manera; el Estado boliviano se formó excluyendo y desconociendo a las naciones que contiene en su interior, configurándose un Estado sin nación(es). El reto del presente es refundar un nuevo Estado desde las naciones, porque el nuestro es un Estado pluri-multi-inter, y no uno homogéneo.

Los nuevos tiempos han dado lugar a una distinta reconfiguración de la lógica política en Bolivia. El papel central del proletariado ha sido sustituido por el discurso de la etnicidad, revitalizando y consolidando un pensamiento más vernáculo (reivindicando lo propio) que proviene de una emergente intelectualidad indígena, particularmente aymara. Son tiempos de revitalización y politización de las identidades indígenas y de insurgencia de nacionalismos étnicos, que reivindican un pasado glorioso a partir de un programa de reconstitución histórica pero sin desconocer la modernidad.

Las raíces históricas de la demanda del pueblo aymara por su liberación se remontan incluso hasta antes de la República. La actual politización del *clivaje* étnico tiene un significado excepcional, pues vivimos tiempos de cambio: por primera vez en la historia republicana, el país está gobernado por un presidente de extracción indígena/aymara, de manera que blancos, afrobolivianos, criollos y mestizos están sometidos a su autoridad. Esto modifica sustantivamente el mapa político. En otras palabras, se vive el *pachakuti*.

Este tiempo de cambio cuestiona como nunca antes la idea de nación boliviana y la del Estado-nación universal, homogeneizador y monocultural. De ahí la necesidad de "reinventar" la idea de nación a partir de otras lógicas (andina/aymara). Los indígenas no pueden seguir siendo ignorados por el Estado boliviano. Debe extinguirse el régimen de *apartheid* político impuesto por las élites señoriales que han dominado el país durante casi 500 años, excluyendo a los dueños originarios de estos territorios, y es imprescindible encumbrar la idea de la definitiva liberación de los indígenas históricamente marginados.

La pregunta fundamental para ellos es: ¿refundamos la república desde las naciones originarias, o reformamos el Estado (una vez más) a imagen y semejanza de los dominadores? Al respecto, hemos podido constatar la ausencia de consensos definitivos sobre la existencia de una idea o visión sobre la(s) autonomía(s) basada en la cosmovisión aymara (anterior incluso a la República). Más que visión, se evidencia la elaboración, por parte de la intelectualidad aymara, de un discurso político/ideológico contrahegemónico sustentando en las autonomías o bien en la libre determinación de la llamada nación aymara como estrategia para la reforma de un Estado-nación boliviano que los excluye y margina de las estructuras de poder político, económico, jurídico, social y cultural.

2. Los intelectuales aymaras y el discurso político sobre las autonomías

Las luchas indígenas no se reducen sólo a la resistencia, sino también a un constante trabajo intelectual en el decurso histórico que trasciende los límites del actual Estado boliviano. Silvia Rivera, apelando

a la noción de memoria corta, afirma que la Reforma Agraria de 1953 constituye un hito histórico para indígenas y campesinos, y la memoria larga nos transporta a inmemoriales luchas anticoloniales de los movimientos indígenas. Así, la constante construcción discursiva intelectual aymara toma en consideración lo mítico, lo ideológico y lo histórico (Rivera 2003: 8).

Parte de este constructo tiene sus antecedentes en el surgimiento del indianismo y el katarismo, inicialmente como movimientos culturales, para luego asumir una posición político-ideológica como proyectos de renovación de Bolivia, dirigidos a incorporar la pluralidad cultural del país en un nuevo sistema político. Hoy resulta evidente la inadecuación del Estado con relación a la diversidad étnica (ilegitimidad interna) o frente a la pluriculturalidad. Sin embargo, un número significativo de intelectuales aymaras asumieron el discurso de la pluriculturalidad ya en el decenio de 1960.

Por un lado, los indianistas consolidan su presencia política con una ideología que tiende a la mitificación del Qullasuyu y la nación aymara, discurso que se sustenta en un pasado glorioso andino, al que toman como referencia para la construcción de una nueva sociedad. Por su parte, el katarismo emerge primero como movimiento cultural y luego como proyecto político para romper con el pacto militar-campesino de los años sesenta, y luego avanzar hacia la alianza con la COB en 1979 con la idea de derrocar a los Gobiernos dictatoriales. Posteriormente, entre 1980 y 1985, el katarismo —principalmente la línea política conducida por Víctor Hugo Cárdenas— ingresa a la arena político-electoral, con lo cual se adhiere plenamente a la forma democrática. Lo cierto es que tanto el katarismo como el indianismo han logrado incorporar en el debate político el discurso de la pluriculturalidad y la problemática del indio, respectivamente, coadyuvando ambos discursos a la democratización de nuestra sociedad.

Estas consideraciones históricas son fundamentales a la hora de revisar si las propuestas indianistas y kataristas contienen los conceptos de autonomía, autodeterminación o liberación. El planteamiento de unidad en la diversidad ha estado presente en el katarismo, que es un movimiento político favorable a la integración al Estado

boliviano, en tanto que el indianismo propugna una línea liberadora y de autodeterminación para reconstruir el Estado del Qullasuyu y retornar al *pachakuti*. El indianismo desconoce a la Bolivia de criollos y mestizos y plantea un Estado independiente, soberano y hasta transfronterizo, dado que el territorio de los *qulla* (que debería estar gobernado por los indios) incluye partes de los territorios actuales del Perú, Chile y Argentina.

Justamente con estos antecedentes se evidencia que la idea o visión de autonomía, antes de la república y en la actualidad, es ajena a la cosmovisión aymara, y más que visión es la construcción y emisión de una diversidad de discursos políticos por parte de los aymaras que circulan en los diversos espacios en los que se mueven, como los sindicales, políticos y principalmente intelectuales. En otras palabras, el discurso autonómico indígena aymara es una respuesta de estrategia política a la postulada por la élite dominante que ha reivindicado la problemática regional desde algunos departamentos que históricamente lucharon contra el centralismo del Estado, principalmente Santa Cruz, que cuenta con un importante movimiento cívico regional. Frente a esta perspectiva departamentalista principalmente cruceña y tarijeña, los indígenas aymaras han respondido con el discurso de autonomías indígenas como una forma de ejercicio de la autodeterminación. En términos de estrategia política, según Díaz Polanco, la autonomía es para los pueblos indígenas un medio para cumplir su fin que es su independencia y soberanía, en tanto coyunturalmente, la autonomía se ha de considerar la demanda madre de los indígenas (Díaz Polanco 1999: 157).

3. Posiciones aymaras sobre las autonomías indígenas

Otra cosa que se evidencia en la variopinta diversidad de posiciones encontradas en el mundo aymara desde las posiciones sindicales indígena/campesinas y políticas como la katarista e indianista principalmente (dejando aún de lado todavía a los indigenistas) e intelectuales aymaras sobre la temática es que podríamos plantear una clasificación encontrando cuatro posiciones desde la perspectiva indígena y no indígena al respecto:

Los que postulan el discurso autonómico como un fin en sí mismo: reconocimiento de ciertas facultades especiales, como el autogobierno, pero sin acceder a la independencia estatal (pro integracionistas)

- **Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (Estado plurinacional basado en las autonomías indígenas)**

Luego de la aprobación y la promulgación de la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, en el mes de marzo de 2006, las distintas organizaciones indígenas, campesinas y de colonizadores, tomaron colectivamente la decisión de trabajar una propuesta de consenso para llevarla a la Asamblea Constituyente, habiéndose realizado varios encuentros nacionales con todas las organizaciones indígenas, campesinas representativas, proceso que culminó con el evento en la ciudad de Sucre entre el 3 y 5 de agosto de 2006, un día antes de la instalación oficial de la asamblea.

Como resultado, la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia elabora la propuesta para la nueva Constitución Política del Estado denominada: "Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y las naciones indígenas, originarias y campesinas". Su tesis política postula construir un Estado plurinacional unitario basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas, y cuyos principios fundamentales son: pluralismo jurídico, unidad, complementariedad, reciprocidad, equidad, solidaridad y el principio moral y ético. Buscan autonomías territoriales (CONAMAQ 2006: 7).

En su proyecto de nueva CPE se constitucionalizan las "autonomías indígenas originarias y campesinas como paso previo hacia su autodeterminación". Lo plurinacional se expresa en la existencia de naciones y pueblos indígenas y campesinos. Se reordena el país territorialmente sobre la base de autonomías indígenas originarias y campesinas. Además, postulan la constitución de autonomías interculturales urbanas.

Por otro lado, las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos se autoconstituyen en autonomías territoriales a partir de sus propios criterios lingüísticos, históricos, culturales, de continuidad geográfica y organizativos. Se postula tres niveles de organización político-administrativa del Estado:

- Local: autonomías territoriales indígenas originarias y campesinas y autonomías interculturales.
- Intermedio: regiones.
- Plurinacional: Estado unitario plurinacional.

La tesis política sostiene la unidad del país, pero cambiando el carácter del Estado colonial por uno plurinacional. El documento político expresa textualmente: "garantizar la unidad pluricultural del país la autodeterminación y autogobierno de los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos para definir sus sistemas jurídicos, económicos, sociales, culturales y estructuras de gobierno y elección de autoridades" (CONAMAQ 2006: 8).

Elementos que caracterizan la autonomía territorial indígena:

- territorio
- población culturalmente diferenciada: idioma, cultura, historia
- gobierno y administración indígena originaria, basado en sus usos y costumbres y saberes
- administración de justicia basada en usos y costumbres
- control y gestión comunitaria sobre el territorio, la tierra y RR NN
- patrimonio, presupuesto y recursos propios.

La tesis política de Estado plurinacional sustentada por la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y de Colonizadores es prointegracionista y unitaria, constituyéndose en un fin en sí mismo.

Liborio Uño y el Estado pluriautonómico

Uño manifiesta que después de 500 años de historia colonial, los descendientes de las naciones originarias de Bolivia buscan su inde-

pendencia y la autonomía; en otras palabras, buscan su descolonización. El autor manifiesta que las naciones y Estado de Tiwanaku y sobretodo del incario fueron sociedades plurinacionales y pluriautonómicas conformadas sobre la base de miles de comunidades autónomas. Fue esa distribución de las competencias autonómicas en los niveles micro, meso y macro lo que permitió construir el socialismo inca.

El objetivo de la España colonial era la muerte espiritual de las naciones indígenas. El papa Alejandro VI regaló a los reyes españoles la nación y el alma de los indios (Uño 2006: 3). La teoría occidental de nación está dominada por conceptos absolutistas y feudales fundados en la ética divina, cristiana y feudal. Todas las naciones se han fundado en dos etapas de construcción nacional: la primera, durante los periodos feudales y coloniales, sustentados en conceptos divinos, esclavistas y feudales de nación; en la segunda asumiendo formas capitalistas o socialistas de nación. Tanto liberales como marxistas son propuestas aterritoriales y anacionales.

La historia republicana de Bolivia pretende mantener la división política y administrativa colonial de provincias y cantones. Así, los teóricos occidentales niegan el derecho universal a la existencia y la autodeterminación de las naciones por temor a la desintegración del país.

La sociología absolutista y los antropólogos coloniales han conceptualizado al Estado como producto de la voluntad de Dios. Los sociólogos liberales definen al Estado como la sociedad jurídica y políticamente organizada; en tanto que los marxistas como instrumento de clase. Por su parte Uño define al Estado colonial como un "Estado sobrepuesto" al Estado nacional originario. La nación (boliviana dominante) sobrepuesta sojuzga a las naciones originarias.

La descolonización y la reconstitución de los pueblos originarios deben tener como referente histórico el año de 1942. El criterio de identificación de la nación aymara se basa en su experiencia y existencia histórica como integrantes del Qullasuyu. Las mesonaciones del Qullasuyu pueden pasar a ser las mesonaciones del nuevo Estado plurinacional, dando agilidad administrativa a la gestión de un Estado moderno. Uño critica el colonialismo departamental propuesto por los cruceños. Como alternativa, plantea la constitución de subnaciones

que van a agilizar y efectivizar la gestión pública, modernizando el Estado.

También plantea que para resolver el problema étnico-nacional se debe liberar al Estado del colonialismo en contra de los pueblos indígenas. Fue el centralismo nacional y departamental —según Uño— el que ha sumido al país en la pobreza, la miseria y la dependencia. La tesis política de Uño como respuesta al viejo Estado colonial es la alternativa de construcción de un Estado plurinacional y pluriautonómico, donde los pueblos indígenas tengan la capacidad de unificar la nación multicultural en un Estado autonómico moderno. Las naciones originarias deberán ejercer su autodeterminación nacional en etapas:

- descolonización ideológica
- reconstitución territorial
- autonomización estatal.

Las regiones del área urbana (citadinas) que están concentradas en las principales ciudades del país (metrópolis) también deben conseguir su autonomía en el marco de un Estado pluriterritorial y plurigubernamental que deben expresarse en referéndum regionales (Uño 2006: 4).

Éste es uno de los pocos autores que tiene fuertes argumentos sobre una visión aymara en torno a las autonomías o Estados plurinacionales o pluriautonómicos, tal cual reconoce fue el Estado tiwanacota y luego el imperio socialista de los incas.

- **Gonzalo Colque y las autonomías de base indígena edificadas de abajo hacia arriba mediante la conformación de mancomunidades de comunidades**

Colque comienza postulando que se debería reestructurar el Estado boliviano para que sea menos excluyente, menos racial, más incluyente, participativo, cohesionado social, política y territorialmente desde el municipio con base en las formas de organización socio-política de los indígenas. No está de acuerdo con las autonomías departamentales por ser elitistas y desconocer que la Bolivia de hoy es mayoritariamente indígena. Colque afirma que al desconocer a la mayoría indígena, las autonomías departamentales supondrían el ries-

go de reproducir el esquema estatal de dominio unicultural y excluyente del mismo. Por tanto, su planteamiento político es la autonomía de base indígena, reivindicando el territorio del municipio (que ya existe y es aceptado). Plantea reestructurar desde abajo el poder político de los indígenas a partir de las comunidades, *ayllus* o barrios. Las autonomías de base indígena implican la aceptación de las lógicas comunitaristas de las organizaciones de base, gremios y confederaciones (rescata simultáneamente lo territorial y lo funcional) para el nuevo poder político reterritorializado (Colque 2006).

Con esos antecedentes, se trata de una propuesta de consolidación de una autonomía de base comunitaria como fin en sí mismo, para conectarla hacia arriba mediante la conformación de mancomunidades de comunidades hasta alcanzar el nivel municipal y así establecer lo que su autor denomina el gobierno local o municipal de base comunitaria. Como la propuesta autonómica va de abajo hacia arriba, Colque postula que al nivel meso o del llamado gobierno regional, tendrá que constituirse manteniendo a los departamentos y reconociendo una descentralización político-administrativa con un Legislativo y un Ejecutivo que tengan participación plena de las mancomunidades de comunidades indígenas (*ibid.*).

En consecuencia, el planteamiento central es, sobre todo, mantener la unidad del país (propuesta integracionista), reestructurar el contenido excluyente y marginalizador de lo indígena del actual Estado a partir de las autonomías de abajo hacia arriba sobre la base de mancomunidades de comunidades pero dentro de los límites municipales. Así, pues, el municipio será la síntesis de la inclusión indígena y de la nueva institucionalidad estatal.

■ Paulino Guarachi y los municipios indígenas

Para Guarachi, la autonomía como reivindicación aymara no es algo nuevo; Zárate Willka la demandó históricamente desde otra perspectiva. Sostiene un modelo de autonomía de base indígena: la autonomía debe ser un elemento incluyente para los aymaras e indígenas (PGu).

La célula básica de la autonomía debiera ser el *ayllu*, luego el municipio, la *marka* y finalmente el *suyu*. Postula reconstruir los espacios de los *suyus*, las *markas* y municipios, que tendrían como control social los cabildos, en vez de los comités de vigilancia.

■ El *ayllu* Sartañäni y los submunicipios

En 1994, cuando se inicia el proceso de Participación Popular, surgieron muchas iniciativas comunitarias para profundizar el proceso de descentralización. Una de ellas surge del *ayllu* Sartañäni, de Karankas, Oruro, la cual fue recogida por un proyecto de la GTZ denominado PROADE (Programa de Apoyo a la Descentralización, y publicada en 1995 (Ayllu Sartañäni 1995).

La propuesta consiste en plantear que la *marka* equivale al municipio. A partir de ello, se constituyen submunicipios que se correlacionan con los *ayllu*. Los servicios públicos se administran por usos y costumbres, lo que evidencia que esta propuesta avanzó a determinar cuáles pueden ser las competencias de estos dos niveles de gobierno: el municipal y el submunicipal: la *marka* y el *ayllu*.

Se plantea que la autoridad municipal tiene más poder que la originaria para los servicios y a la inversa para la cultura. Se trata de una propuesta altamente integracionista e intercultural por excelencia, mas no tuvo la debida difusión y, para colmo, en el momento de su aparición se vivía una fiebre municipalista que no tomaba en cuenta debidamente la cuestión indígena. Pero en esta investigación la rescatamos como una de las pioneras en este intento integracionista.

Víctor Hugo Cárdenas, ex Vicepresidente de la República, señalaba que el *ayllu* es un mini Estado, que cuenta con responsables de salud, educación, finanzas, etc., como si se tratara de los ministros de un gabinete ministerial. Éste es el concepto rescatado, y se lo debe comprender en esta dimensión.

■ Roberto de la Cruz y la autonomía aymara como "consigna"

Roberto de la Cruz, uno de los dirigentes aymaras más radicales, cuestiona duramente el modelo cruceño de autonomías departamenta-

les, al que califica como separatista, nada solidario, cuya intención principal es la de controlar los recursos naturales de su región, y que no beneficiaría a las demás regiones del país. Sostiene además que los modelos de autonomía europeos, como el de España, son ajenos a nuestra realidad y no se pueden adecuar a la misma.

De la Cruz plantea una "autonomía solidaria y originaria" con base en las comunidades (de abajo hacia arriba); una autonomía aymara que mantenga sus usos y costumbres y reconozca un Estado multinacional. Pese a su radicalidad, De la Cruz plantea la unidad del país desde lo aymara y se muestra partidario de mantener el Estado boliviano, pero reconociendo a las naciones originarias, y es por ello que se alinea con la idea de un Estado multinacional.

También plantea una "autonomía milenaria", pero se constata que De la Cruz no tiene claridad conceptual al respecto, pues habrá que preguntarse si la idea de autonomía es milenaria, o más bien el mero discurso político contestatario o, en todo caso, una *consigna* antes que una visión aymara sobre las autonomías por parte del actual concejal por el municipio de El Alto (RCz). No se encuentra ningún fundamento teórico ni filosófico en sus afirmaciones, que apelan a la historia aymara como sustento de una posible forma de autonomía milenaria, como si hubiese existido autonomías originarias en un pasado aymara.

- **Fernando Huanacuni y la autonomía desde los *ayllus* aymaras**

Huanacuni afirma que, como aymara, su voto por el "No" en el referéndum autonómico es una postura política de rechazo al modelo autonómico cruceño, alque califica de separatista; no se opone completamente a las autonomías, siempre y cuando se mantenga la *unidad del país*.

Plantea la autonomía desde los *ayllus* y desde la *markas*: "Queremos autonomías, recuperando lo ancestral, a través de la identidad andino-amazónica, recuperando el concepto andino de territorialidad"

(FHu). Sostiene que ni la autonomía departamental ni la regional de los cívicos están tomando en cuenta la voz de los indígenas. "Como mayoría indígena tenemos historia, memoria [...] el Estado debe tomar en cuenta este aspecto. Por eso se debe plantear autonomías o la descentralización en función de los antecedentes ancestrales de los *ayllus*, *tentas*, capitanías, etc." (FHu).

Su propuesta política es la reconstitución de los *ayllus*, en contraposición a los cantones y provincias, que son demarcaciones artificiales y ajenas a la realidad andina, y creadas por la República. Propone la libre elección de sus autoridades siguiendo sus usos y costumbres y legalizando a sus autoridades comunitarias. Postula una autonomía plena, de gestión, administrativa, económica y política, y afirma que el Estado debe reconocer a las autoridades originarias (FHu).

Abriga la idea de reconstruir territorialmente el Qullasuyu con los aymaras de Chile, Perú, Ecuador y Argentina en un futuro proyecto transfronterizo. Las autonomías deberían replantear los nuevos espacios, de acuerdo a los antecedentes históricos de lo que ha sido en su momento el Qullasuyu.

Afirma que es preciso legalizar a las autoridades originarias para conseguir autonomía de gestión de acuerdo e los usos y costumbres (*mallkus*, *mama t'allas*, etc.), para avanzar en una nueva reterritorialización. En otras palabras, quiere ir más allá del municipio.

Su proyecto político plantea la construcción de un nuevo tipo de Estado descolonizado, incluyente y bajo liderazgo aymara. Ello no significa aymarizar, pero es reconstruir desde su matriz indígena (cosmovisión) otro tipo de democracia, con sus autoridades elegidas según usos y costumbres, pero de ninguna manera un Estado separado e independiente. Es por ello que la autonomía es un fin en sí mismo para Huanacuni, manteniendo la unidad del país pero constatándose una vez más que la autonomía resulta una estrategia política antes que una visión cosmológica de los aymaras.

Los que postulan el discurso de autonomías regionales (regionalización/reterritorialización) como medio para transitar hacia una nueva sociedad comunitaria que sustituya al paradigma liberal (pro integracionistas)

- **Félix Patzi: autonomías regionales como paso previo hacia un sistema comunal que sustituya al liberal**

Patzi rechaza la idea de que las autonomías no constituyen una demanda de los movimientos indígenas. Por el contrario, los indígenas hablan de la sustitución del poder indio a través de un nuevo proyecto societal distinto del paradigma liberal (Patzi 2004: 152).

Por tanto, las teorías sobre las autonomías indígenas en Bolivia han surgido como crítica al paradigma de Estado-nación homogéneo. Se trataría de una reacción frente a políticas etnocidiarias destinadas a incorporar al indígena a las estructuras estatales mediante procesos de aculturación y transculturación viabilizados a través de la reforma educativa de 1952, cuyo referente principal era la homogeneización de la sociedad boliviana mediante la imposición de una cultura nacional mestiza.

La crítica de Patzi al Estado boliviano actual es su carácter colonialista y excluyente, y pone en tela de juicio los fundamentos liberales del Estado capitalista, que deberá ser sustituido por otro de base comunitaria. Para avanzar en este nuevo paradigma, reconoce que la mayoría indígena está dispersa por todo el territorio nacional; por tanto, no está de acuerdo con las autonomías indígenas o étnicas de base territorial. Los procesos migratorios de los indígenas han dado lugar al asentamiento de los mismos en todo el territorio del Estado boliviano, a partir del cual establecen relaciones de diversa índole, pero mantienen su unidad cultural. Patzi asevera que la demanda histórica de los aymaras e indígenas fue siempre la reconstitución de su nación como proyecto societal.

El carácter integracionista de este autor estriba en la convicción de que el tránsito desde el Estado capitalista boliviano, colonialista, explotador, excluyente e incluso fuertemente racista, se producirá con la transición desde *un régimen de autonomías regionales, antes que étnicas*, por considerar que los indígenas no pueden ser reducidos a espacios

territoriales, ya que su presencia domina el territorio nacional. Reconoce que si bien las autonomías regionales no solucionan del todo la colonialidad, son un paso obligado para la transición del poder político indio hacia un proyecto societal comunitario, distinto del Estado capitalista liberal.

Patzi rescata los aportes del intelectual mexicano Díaz Polanco, uno de los máximos teóricos de las autonomías indígenas, pero afirma que la autonomía es una teoría de la reforma moderna del Estado, *no de su transformación*. He ahí sus limitaciones y su desconexión con las aspiraciones indígenas/aymaras. Por tanto, las autonomías regionales constituirían un avance importante hacia el reconocimiento de los derechos indígenas, aunque no eliminarán el carácter liberal del Estado. Patzi sostiene que mientras se mantenga el carácter eurocéntrico de los Estados-nación persistirán las asimetrías de poder entre ambas culturas.

En concreto, el autor no está de acuerdo con las autonomías indígenas de base territorial, porque esto sería condenar y reducir a los indígenas en un territorio continuo y condenarlos al aislamiento y florecimiento sólo de su cultura sin posibilidad de irradiación e influencia pese a ser mayoría. Esa dispersión de los indígenas por todo el territorio nacional, en los diversos pisos ecológicos, conduce a un proyecto de alcance nacional, un proyecto societal alternativo al liberal (Patzi 2004: 156). Finalmente, Patzi cuestiona las teorías de la multiculturalidad que se aplican en países donde la presencia indígena es minoritaria (minorías étnicas), que no es nuestro caso. Las teorías de la multiculturalidad se limitan a la protección de los grupos minoritarios, a reconocer ciertos derechos, su autogobierno, pero en el marco de autonomías restringidas internamente.

El planteamiento principal del autor se sustenta en su proyecto político e ideológico, que se resume en los siguientes argumentos:

- Sustituir la economía capitalista por empresas comunitarias (urbanas o rurales), en las que los RR NN sean de propiedad común y/o colectiva.
- Sustituir la democracia representativa por el poder comunitario. Elección por rotación de cargos según usos y costumbres.

Con la forma comunal de la política desaparecerán todos los partidos.

- La constitución de sistemas comunitarios protagonizados por indígenas significa un amplio respeto a la pluralidad cultural como base de la interculturalidad y de la intercomunicación (Patzi 2004: 158).

■ Simón Yampara y las autonomías regionales (descentralización administrativa)

Yampara también está en la línea prointegracionista del Estado boliviano, cuando afirma categóricamente (en su condición de intelectual aymara) que en la mentalidad aymara no caben separatismos ni segregacionismos raciales. Su preocupación es la reterritorialización del país compensando y complementando ecologías y ecosistemas en correspondencia recíproca como una forma de compartir y redistribuir los beneficios de los recursos naturales sustentada en la unidad territorial y política (Yampara 2004: 50).

Yampara sostiene que los movimientos indígenas deben posicionarse con relación a las propuestas políticas sobre la base de las autonomías. El autor establece una doble dimensión y/o significado respecto a las autonomías:

- Las autonomías pensadas desde la continuidad colonial (propuesta elitista de reforma del Estado).
- La otra autonomía es contestataria como un proyecto político de descolonización y liberación sustentado en un proceso de reterritorialización.

En la visión de Yampara, las autonomías dependen de las condiciones histórico-políticas. Si la respuesta al dominio colonial postula autonomías para mantener las estructuras de dominación por otro tipo de autonomía (de base indígena), esto es válido para el autor.

El planteamiento central de Yampara es la materialización de una *autonomía regionalizada administrativa y económica pero no política*. Define la autonomía "como la actividad y marcha propia en la gestión y desarrollo económico y administrativo de pueblos o re-

giones, bajo la concepción o la premisa de la unidad en la diversidad" (Yampara 2004: 53).

Consideramos que, más que autonomía, Yampara plantea una profundización de la descentralización en lo administrativo y fiscal-financiero con la regionalización del país reterritorializado, manteniendo la unidad. Para ello, operacionaliza su propuesta sobre la base de la r*egionalización con departamentos mancomunados*, planteando tres regiones:

- Región I: conformada por La Paz, Beni y Pando (aymaras con pueblos indígenas menores de la Amazonía)
- Región II: conformada por Oruro, Cochabamba y Santa Cruz (aymaras, quechuas y guaraníes)
- Región III: con Potosí, Chuquisaca y Tarija (aymara/quechua y pueblos menores chaqueños).

Es importante destacar que la idea o visión aymara sobre las autonomías, como en el caso de Yampara, corresponde simplemente a procesos histórico-políticos de respuesta de los movimientos indígenas al constructo de autonomías como proceso de reforma o modernización política por parte de las élites, y que son ajenas a la cosmovisión aymara.

- **Fernando Untoja y la regionalización como paso previo para la construcción de la hegemonía colla**

La postura de Untoja es similar a la de Yampara: propone un proceso de regionalización antes que autonomías étnicas. Untoja plantea que podría imponerse una hegemonía colla, ya que los aymaras están en todos lados. "Mientras no tengamos un Estado fuerte, no podemos hablar de autonomías", alega, pues se requiere una política de reterritorialización.

Su modelo de regionalización autonómica (fusionar tres departamentos) implica un espacio que cuente con recursos naturales, la ecología, la población, cultura (afinidades) y conexión en las vías de comunicación. La regionalización autonómica tiene carácter econó-

mico, ecológico y poblacional —incluyendo la elección de un prefecto gobernador— y tiende a equilibrar el desarrollo por regiones y no por departamentos.

Untoja mantiene la idea de la unidad nacional, y alega que si se produce una autonomía aymara, ésta más bien favorecería a todos en el sentido de que los aymaras han copado demográficamente el país. Para Untoja, la propuesta cruceña tiene un carácter meramente económico: "lo que quieren hacer los cruceños con su autonomía es refundar el Estado republicano a su imagen y semejanza, manteniendo las relaciones de colonialidad" (FUn).

La evolución de Untoja evidencia una propuesta eminentemente política desde la fundación del Movimiento Katarista Democrático (KND) hasta la conformación del grupo político AYRA. Su estrategia de hegemonía Kolla pasa por un periodo de transición con la regionalización autonómica que equilibre a los grupos étnicos que existen en el país, y equilibrando al mismo tiempo la relación cultural sobre la base de grandes regiones, donde aymaras y no aymaras, quechuas y todos los demás, puedan beneficiarse del desarrollo económico y social. Entonces se rompería con el monopolio de esos grupos económicos departamentales.

Para ello, postula una modificación territorial basada en la regionalización, y las regiones englobarían a los departamentos. Exactamente en la misma línea de Yampara, Untoja plantea una regionalización administrativa y no política, pues sostiene que el prefecto debería ser elegido por el Ejecutivo a partir de un binomio. Untoja critica tanto el discurso de García Linera sobre autonomías indígenas como el de las autonomías aymaras. Opina que es condenarlos al suicidio, matarlos de hambre, pues no sobrevivirían económicamente y es por ello que postula la regionalización autonómica, porque los aymaras están presentes en todos los departamentos y por ello, esas fabricaciones discursivas no son aceptables para los aymaras.

Cabe hacer notar que en la clasificación que proponemos la posición de Untoja está ubicada no sólo entre los que postulan las autonomías aymaras como un paso previo hacia otras formas de poder

político indígena, sino también en la perspectiva de crear hegemonía colla, dejando de lado o rechazando los dos extremos; ni autonomías ni autodeterminación, consolidar un Estado nacional constituido bajo hegemonía colla, acorde con la modernidad y los procesos de globalización. Esta propuesta de regionalización es un paso previo hacia el Estado nacional constituido bajo hegemonía aymara (FUn).

- **Teresa Canaviri y la regionalización incluyente de lo indígena**

Según Canaviri, los modelos de autonomía que se están discutiendo son ajenos, pues no son solidarios con lo indígena porque desconocen el manejo de los recursos naturales, el cuidado del medio ambiente y la recuperación de la tierra y el territorio. Desde el punto de vista aymara, las autonomías deberían servir para preservar la identidad, la cultura, el medio ambiente, el espacio y una mejor distribución de la riqueza.

Territorialmente una autonomía aymara debería comprender los departamentos de La Paz, Oruro, Cochabamba y parte de Potosí, para dar margen a la interculturalidad. Desde esa perspectiva, Canaviri coincide con otros intelectuales aymaras sobre un planteamiento regionalizado incluyente de lo indígena y prointegracionista, en donde el Estado incorpore los valores de los pueblos originarios, para hacerse menos excluyente, más solidario y más justo socialmente (TCa).

Los que postulan la autodeterminación como el derecho a la independencia política y el establecimiento de un Estado propio, independiente y soberano: reconocimiento como nuevo Estado en el contexto internacional (etnocentristas)

- **Felipe Quispe y el retorno al Qullasuyu**

Luego de la llamada Guerra del Agua desatada en Cochabamba, las movilizaciones del año 2000 en el altiplano paceño determinaron un avance significativo en las reivindicaciones del movimiento campesino e indígena, profundizándose aún más las contradicciones entre el Estado excluyente y la mayoría indígena marginada. Los indígenas y campesinos, recurriendo a sus métodos de lucha tradiciona-

les, sitiaron la ciudad de La Paz, reavivando los planteamientos nacionalistas del mundo aymara. Dichas movilizaciones fueron encabezadas por Felipe Quispe, dirigente de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que luego de haber estado prisionero por su participación en la organización político-militar llamada Ejército Guerrillero Tupaq Katari, retoma la vida sindical y política y reestructura el movimiento indígena y campesino con una clara orientación ideológica katarista inspirada en la corriente indianista de Fausto Reynaga.

Fueron años importantes para los indígenas, ya que Quispe retoma los postulados de Katari, símbolo de las luchas de liberación y de nacionalidad aymara, a partir del cual se va edificando un nuevo discurso indígena, hasta cierto punto radical y fundamentalista, que propone la reconstitución de un programa histórico de retorno al Qullasuyu, mediante su autodeterminación y reconociendo la pervivencia y la revitalización de la nación aymara, contemplando la posibilidad de que dicho proyecto se extendería incluso más allá de las fronteras de Bolivia.

Las demandas indígeno-campesinas encabezadas por Quispe, interpelando como nunca al Estado colonialista, racista y excluyente, postulan de manera frontal la destrucción del mismo y la construcción de un Estado propio con poder indígena. El renacimiento de la nación aymara, cuyo símbolo de lucha es Tupaq Katari, nuevamente abre la brecha y divide al país en dos Bolivias; según Quispe, la una rica y dominante, y la otra pobre y dominada. Quispe postula la indianización del *q'ara*, y el retorno al Qullasuyu, con formas propias de autogobierno y de organización, desconociendo totalmente el Estado boliviano. La propuesta política de Quispe es la construcción de un Estado propio. No habla en ningún momento de autonomía aymara, y postula, por el contrario, la autodeterminación de los pueblos.

Quispe expresa los sentimientos más polarizados de los campesinos e indígenas con relación a criollos y mestizos, lo que significaría, a la larga, que este dirigente habría introducido posturas de intolerancia que reivindican la identidad campesina/indígena con rasgos de marcado odio racial, revanchismo e intolerancia frente a los no indígenas.

Afortunadamente, esta línea fundamentalista no arraigó en el movimiento campesino; posiblemente hayan quedado resquicios en un grupo minoritario, a partir del cual, precisamente por ese su radicalismo, Quispe a la larga perdería paulatinamente apoyo de sus propias bases y con mayor razón, tendría el rechazo absoluto de los sectores no indígenas.

- **Alberto Luis Aguilar y el retorno al Qullanasuyu**

Esta propuesta postula la construcción de un Estado comunitario dual, plurilingüe, pluricultural, libre y soberano sobre la base del *suma qamaña*. Por tanto, se trata de un gobierno comunitario y dual con representación de la pareja (*chacha-warmi*), basado en la reciprocidad y complementariedad; la gestión de gobierno es rotativa.

La estructura político-administrativa del Qullanasuyu (Bolivia) establece un ordenamiento jurídico con representación dual del territorio compartido por dos macrorregiones: Norte y Sur (occidente y oriente). Dos microrregiones autónomas de *Alaxaya* y *Maxasaya* que comparten las subregiones por áreas lingüísticas o territorios culturales, lo cual permite un mejor desarrollo socioeconómico de las cuatro subregiones.

El nuevo Estado comunitario y sus regiones reconocen como idiomas oficiales a las lenguas aymara, quechua y español por ser de uso mayoritario en el territorio de Qullanasuyu (Aguilar 2006: 5-13, López y Miranda 2006).

- **Germán Choquehuanca (retorno al Qullasuyu)**

Germán Choquehuanca, otro intelectual aymara, sostiene que la liberación de los pueblos indígenas (particularmente el aymara) es una reivindicación histórico-política de lucha por la autodeterminación política de las naciones originarias. En una visión absolutamente etnocentrista, postula la reconstrucción del Qullasuyu con poder indio. En otras palabras, busca restablecer el proyecto político de reconstitución del Estado milenario del Qullasuyu.

Ésta es una línea muy cercana a la del máximo representante del indianismo, Fausto Reynaga, y continuada por Felipe Quispe. Critica

la autonomía departamental como segregacionista, racista, excluyente y colonial y que busca beneficiarse de los recursos naturales.

Para Germán Choquehuanca, la autonomía plena es la autodeterminación política, con un nuevo Estado gobernado por indígenas (poder indio). Afirma que los aymaras consideran la autonomía departamental como una continuación de la política de Estado neoliberal para profundizar la descentralización y que no ayuda a la descolonización del mismo.

Choquehuanca está de acuerdo con las autonomías territoriales y con la necesidad de consolidar territorios indígenas. Los pueblos indígenas demandan autonomía territorial como dueños del suelo, sobresuelo y subsuelo, y con gestión autónoma de los recursos naturales.

A la pregunta de si como indígenas se consideran parte o no del Estado boliviano responde *Sí y No paradójicamente*. Algunos intelectuales aymaras quieren integrarse al Estado mestizo; por ejemplo, Víctor Hugo Cárdenas, y la otra cara de la medalla es Felipe Quispe, que propugna la autodeterminación política plena, o sea Estado indio soberano e independiente.

Considera el territorio una integralidad porque comprende suelo, subsuelo y sobresuelo. Las TCO no reconstituyen los antiguos límites simbólicos de los *ayllus*. Por ejemplo, reconstituir el *ayllu* Omasuyos o Pacajes trasciende los límites departamentales. Políticamente critica que en tierras bajas y en Tarija la idea de autonomía no es de los pueblos indígenas, sino de los comités cívicos.

Para Choquehuanca existe la democracia comunitaria y la libre elección de sus autoridades mediante las asambleas comunitarias por consenso y por mayoría, pero la democracia liberal se superpone a los usos y costumbres y trae conflictos porque la presencia del Estado, eligiendo corregidores, subprefectos, alcaldes, agentes cantonales a través de los sistemas electorales y de la democracia representativa, hace corto circuito con la democracia comunitaria. A pesar de todo, se ha convivido con esa democracia, pero ésta ha conflictuado a los indígenas y los ha hecho pelear entre sí.

Choquehuanca manifiesta que, frente a la exclusión, los indígenas están reivindicando su condición étnica; un proceso de autovaloración, autorreconocimiento de quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos. Choquehuanca afirma de manera contundente que ninguna autonomía los beneficiará hasta que no reconstituyan un Estado propio: "Las autonomías departamentales no van a beneficiar a nuestros hermanos aymaras y quechuas que viven en Santa Cruz; ni siquiera a ellos, esa autonomía es de los extranjeros y no de los migrantes indígenas asentados en Santa Cruz (GCh).

Antes que autonomía, se debe hablar de autodeterminación aymara, del derecho de construir su propio Estado soberano, pero por ahora todavía no es viable. El proyecto aymara de Estado es de largo plazo, y se dará a través de un proceso revolucionario (político-militar). Mientras tanto, Choquehuanca postula que se podría apoyar una autonomía más amplia y que podría hacer avanzar a los aymaras hacia su liberalización y que es la figura de las autonomías regionales como paso previo a la reconstitución del Qullasuyu con poder indio.

En países como Canadá, EE UU y Nicaragua existen autonomías relativas porque las minorías étnicas son reconocidas por sus Estados; tienen su propio territorio, sus derechos reconocidos, pero son minorías y sus autonomías son relativas. En cambio, en países de la región andina (Bolivia, Perú, Ecuador), Guatemala y México, los indígenas son la mayoría y allí tendría que haber *autonomías plenas*, es decir, *autodeterminación política*.

Choquehuanca no cree en este Estado. Afirma que jamás podrá construirse un Estado-nación incluyente a partir de las naciones originarias. Reconoce que la intelectualidad aymara está dividida: algunos se prestan al juego del colonialismo y se muestran conciliadores con el Estado blanco, mientras que otros son fundamentalistas, etc. El Estado colonial nos ha dividido, "divide y reinarás" (GCh). Su estrategia política es formar en el tiempo una burguesía aymara, y la lucha por la autodeterminación debe ser vanguardizada por los propios aymaras.

Por otro lado, reconoce que hablar de autonomía aymara es restrictivo; se debe pensar en la autodeterminación política de los indígenas, independiente, plena y soberana reconocida por el derecho internacional. Admite que busca un nuevo modo de ser de este Estado.

Postula reconstruir un espacio territorial indígena que trascienda las fronteras bolivianas; no esa territorialidad artificial creada en 1825. Declara querer ir más allá del Estado territorial boliviano, para reconstruir históricamente el territorio indígena aymara que también comprende parte de los territorios de Chile, Argentina, Perú y Ecuador. En otras palabras, plantea una confederación de naciones originarias.

■ Samuel Tola y la Confederación de Estados de Charcas

Ésta es una de las últimas propuestas surgidas desde la intelectualidad aymara. Tola plantea un pacto político de refundación nacional para la nueva unidad nacional. La refundación nacional expresa dos dimensiones: un pacto social y un pacto nacional.

Sobre la base de ese nuevo pacto nacional, el autor reconoce que los aymaras son una nación que quiere incorporarse a la modernidad, pero conservando su cosmovisión, o sea el carácter comunitarista y colectivista del *ayllu*, y conservando la lengua aymara. El *ayllu* y la lengua constituyen para Tola los fundamentos de la existencia como civilización y como nación (Tola 2006: 15).

Específicamente plantea en términos políticos la conformación de la *Confederación de Estados de Charcas*, a partir del establecimiento de instituciones estatales reconocidas en la nueva Constitución Política del Estado (CPE), y el reconocimiento de una nueva organización político-administrativa del territorio nacional en función del concepto de reterritorialización, tomando en cuenta a las etnias y la pluralidad de naciones. Dentro de las unidades territoriales como las provincias y los Estados de Charcas debe reconocerse el derecho a la autonomía y al autogobierno administrativo a todas las minorías étnicas, lingüísticas y culturales.

La idea del autor es reconstruir cada una de las naciones indígenas divididas por el colonialismo en una sola entidad político-administrativa, y unificarlas en una sola unidad nacional mediante un pacto político de refundación nacional para la reconstitución de una nueva república. El autor reconoce cuatro grandes naciones indígenas, a partir de las cuales, pretende refundar la nueva República compuesta por los cuatro Estados confederados en una nueva unidad nacional (Tola 2006: 62).

El autor pretende enmendar el error de la fundación republicana oligárquica en honor al libertador Bolívar que definió el nombre de República de Bolivia sobre la base de la vieja división político-administrativa colonial. Tola pretende recuperar lo que fue la Real Audiencia de Charcas fundada sobre la base de la nación Charca, para lo cual, plantea que la nueva República se llame Charcas como un elemento unificador a pesar de cierto estigma colonial y excluyente, pero que considera más legítimo que la actual República de Bolivia.

La confederación de los cuatro Estados de la República de Charcas quedaría definida de la siguiente forma:

- el Estado aymara
- el Estado quechua
- el Estado guaraní
- el Estado multiétnico amazónico.

Esta reorganización del territorio sobre la base de las cuatro naciones con sus correspondientes Estados constituye para el autor el retorno a los orígenes históricos de reconstitución de su pasado glorioso sin desconocer la modernidad y la contemporaneidad y el actual contexto histórico que vive el planeta a través de la globalización.

En definitiva, la propuesta política para Tola *no son las autonomías* sino, como afirma él mismo, "la reconstrucción del dominio territorial de las naciones indígenas", buscando la devolución del derecho al autogobierno, "sea bajo la forma estatal que sea", concluye.

Los que niegan total y absolutamente el discurso autonómico y de autodeterminación y se adhieren a la construcción de una nueva hegemonía aymara/indígena o sociedad virtual acorde a la modernidad y los procesos de globalización (globalistas)

- **Waskar Ari y el poder indio a través de la construcción de la hegemonía aymara**

Ari no está de acuerdo con las autonomías departamentales porque considera que no corresponden a la realidad sociológica ni histórica de Bolivia. Por otro lado, considera que las autonomías en gene-

ral son para "proteger a las minorías" (criticando las teorías de la multiculturalidad).

El discurso autonómico, según Ari, es un truco distraccionista de las élites departamentales/regionales para mantenerse en el poder. Ari, más bien plantea la *Construcción de nuevas hegemonías*, encabezada por los indígenas, *y considera que esa es la dinámica y el proyecto del siglo* XXI para Bolivia (el ejemplo más claro, Evo Morales Presidente: indígena que gobierna a criollos, mestizos, afrobolivianos, etnias del oriente y occidente). Que las mayorías gobiernen por sobre las minorías. Tanto *autonomías departamentales como regionales —para Ari—, son una distracción con relación a los indígenas.*

Si algo se debe rescatar, según Ari, es que el debate autonómico está planteando la *reterritorialización.* Se necesita una mejor descentralización; regionalización, pero bajo hegemonía de poder o contrahegemónica indígena. O sea, una reterritorialización al margen de las autonomías simulando como ahora el modelo español, para reimaginar la nación boliviana, La nación-Estado de Bolivia.

Es importante destacar que Ari no comparte la idea de autonomía que, según él, es histórica y sociológicamente ajena para el país, pero tampoco asume una posición separatista; quiere más bien la sustitución de poder contrahegemónico de los indígenas en desmedro de la hegemonía de las élites señoriales que gobiernan.

Ari plantea que cualquier tipo de autonomía que no sea la departamental, podría favorecer de alguna manera a los indígenas, y principalmente a los aymaras, pero sobre todo favorecería a la *hegemonía de poder,* como afirma él: *"dirigir nosotros el país", los indios nos hemos preocupado del poder indio, no por las autonomías.*

Para el autor, la idea de autonomía es extraña, *Poder Indio* es el proyecto político, pero diferenciado de la corriente indianista, que quiere crear su propio Estado colla, tal como lo propuso en su momento el máximo teórico del indianismo, Fausto Reynaga, y retomado actualmente por Felipe Quispe.

Finalmente, Ari reconoce que la idea de un Estado independiente es preocupación de la agenda indianista. Sin embargo, él plantea que

hay que tomar esas ideas de manera "flexible", acomodarlas a los contextos históricos (estrategias políticas indígenas).

Sostiene que mientras se debate por las autonomías (departamentales e indígenas), "los indígenas ya nos hemos apropiado del poder" (elecciones 2005, Evo presidente); lo que ahora se debe hacer es consolidar el poder indio a través de su hegemonía, inaugurando un nuevo ciclo político a favor de la etnicidad.

La pregunta que se hace Waskar Ari es: Si ya tomamos el poder político y gobernamos sobre todos los bolivianos, ¿para qué queremos autonomías los indígenas?

Culmina afirmando que las otras agendas ya están desactualizadas, reitera que el asunto de fondo siempre ha sido el *Poder Indio*, y plantea: ¿qué se puede hacer con las autonomías, cuando existen aymaras en Santa Cruz, Beni, Pando, en fin, en todos los lugares del país? (WkA).

▪ Fernando Untoja y la hegemonía aymara

Desde la perspectiva de Untoja, cuando se habla de autonomía y autodeterminación de las naciones aymara, quechua y otras que buscan poder total para éstas, reconoce que Bolivia es un Estado territorial históricamente excluyente y donde pervive el colonialismo interno que sojuzga, oprime y somete a las naciones originarias. Por tanto, la Bolivia de hoy niega a las naciones que contiene en su territorio internamente, practicando una política etnocidiaria.

La visión eurocéntrica de Estado-nación es rechazada más que nunca por las naciones originarias, motivo por el cual se habla hoy de autonomías y autodeterminación de las naciones oprimidas.

Para Untoja, el Estado territorial es fuertemente colonial, excluyente y hasta racista, y cuya relación con los pueblos indígenas es de opresión. No comulga con las ideas extremas de autodeterminación y los programas utópicos de reconstitución histórica de la visión andinocentrista y nostálgica del pasado. Está consciente de los tiempos de cambio en función de la modernidad y de los procesos de globalización, y rechaza cualquier extremo. En otras palabras, expresa que tanto la autodeterminación como el poder total son po-

siciones excluyentes y propone que para reformar e incorporar cambios, los pasos que deben seguir las naciones originarias son los siguientes:

- el fortalecimiento de las autoridades originarias conformando la federación de *ayllus* y comunidades a nivel nacional
- constituir la federación de naciones, *ayllus* y comunidades
- estas formas de organización deben permitir la verdadera articulación del Estado territorial con las naciones conformando el *Estado Nacional Constituido* (Untoja 1999: 73).

▪ Ramiro Huanca y la globalización del discurso aymara

El país vive polarizaciones, y detrás de esas polarizaciones se esconden intereses políticos y económicos de sectores y grupos oligárquicos que han excluido históricamente a la mayoría. Ramiro Huanca votó por el No a las autonomías, asumiendo una posición política de rechazo al modelo cruceño y a la percepción negativa del oriente y del Comité Cívico Cruceño con relación al occidente (RHu).

Antes que visión, es una posición política que asume Huanca como respuesta al modelo de autonomía cruceña y los otros que pretenden tener consenso.

Huanca reconoce —desde su perspectiva política— un tipo de autonomía distinta a la regional y departamental, y plantea que lo espacial territorial con base en las provincias podría ser una respuesta indígena a las autonomías regionales y departamentales que solo subsumen, o como plantea el autor, las autonomías departamentales y regionales sólo son una especie de seudoautonomía para los indígenas.

El modelo cruceño de autonomía —según Huanca— no reconoce la inclusión del "otro", de lo indígena, o lo hace de manera funcional. Por tanto, el discurso cruceño y su modelo es antiético porque no expresa la interculturalidad o la multiculturalidad de los indígenas.

Huanca reconoce la modernidad y los procesos de globalización, pero cuestiona la razón universal (lógica occidental), que impone una idea y desconoce al "otro" (lógica andina). En consecuencia, el autor

va más allá, y plantea globalizar el discurso de autonomía aymara que lo margina. Plantea la revalorización de su lógica recurriendo a la memoria, su pasado, de su ancestro, sus dioses y reconocimiento de sus sistemas de producción económica, su cultura su sistema político (*ayllu* como modelo).

Por otro lado, critica el Estado monocultural, monolingüe, cuando la realidad muestra un Estado pluricultural, plurilingüe, plurinacional. Plantea que el nuevo Estado debiera reconocer la pluralidad, las lenguas, las culturas y organizarse sobre la base de esa pluralidad y una nueva *territorialidad*. Sólo en ese contexto las autonomías significarían la recuperación de la territorialidad para los pueblos originarios.

La idea de Huanca es plurinacionalizar al Estado, y el tipo de autonomía responde a un proceso de reterritorialización, el territorio tiene un significado histórico, relación hombre-naturaleza. En tanto que, para los cívicos de la llamada "Media Luna", sólo es una reivindicación económica y de aprovechamiento de los recursos naturales.

Afirma que "nunca hemos sido un Estado libre e independiente, más bien somos países colonizados, hasta intelectualmente (plantea nacionalización del intelecto) que reconozca lo propio, la pluriculturalidad y no sólo la modernidad, o sea tener como referente o como espejo a Occidente, que es lo que siempre —según Huanca— buscaron Arguedas y Tamayo como intelectuales.

4. Los intelectuales no indígenas y el discurso sobre la etnicidad

4.1 La propuesta diárquica (un Estado: dos sistemas)

- **Javier Medina y su propuesta de Estado diárquico, federal y consociacional**

Medina afirma de manera contundente que los aymaras nunca han planteado la autonomía; es una cosa de los *q'aras* que quieren aplicarla a una realidad totalmente diferente. Sostiene que los aymaras quieren su propio Estado, desde Tupaq Amaru históricamente, pasando

por Willka Zárate, Nina Quispe en los años 30 hasta el Mallku actualmente; todos querían fundar su propio Estado. Los aymaras quieren su Estado más allá de la *marka* y a eso le llaman *diarquía*. El nuevo Estado estaría compuesto por dos mitades, una arriba y otra abajo; dos parcialidades que se complementan. El *ayllu* es la unidad dual de *aransaya* y *urinsaya*, la parcialidad de arriba y la de abajo; es el encuentro de esos dos contrarios. Bolivia tiene dos parcialidades: una occidental y otra oriental, pero que se complementan. Estas dos Bolivias se juntan y dan lugar a otra realidad. Para Medina, la idea de autonomía indígena es una pendejada de la élite criolla (JMe).

Sostiene que los que plantean autonomías aymaras (indígenas), están pensando en un modelo con indios (García Linera). El tema de las autonomías es un modelo occidental; no tiene nada que ver con las formas de organización propias de los aymaras.

Su planteamiento principal es una forma de Estado diárquico, federal y consociacional; se puede pensar en un Estado en tierras altas (indígena) y otro Estado en tierras bajas, lo que no se puede ya pensar es en la Bolivia única. Plantea la conformación de un Estado con dos sistemas que se complementan.

Es importante destacar que Medina niega absolutamente la existencia una visión aymara en torno a las autonomías. Afirma que es una cosa ajena a la cosmovisión andina, y resulta siendo un constructor desde la lógica occidental y aplicado por los blancos (*q'aras*) a la realidad boliviana (Medina 2006a, 2006b y 2004).

4.2 La propuesta dual

- **Denise Arnold**

Arnold afirma que Bolivia es un país socio-política y socioeconómicamente monocromático. Una mayoría nacional conformada por indígenas y mestizos y la otra minoritaria conformada por criollos y mestizos; la primera es pobre, excluida política, económica y socialmente, en tanto que la segunda es rica, con poder político, económico y social.

Arnold no habla de autonomías; al igual que Medina tiene una posición holista, filosófica, y postula la tesis de la dualidad, parcialidades de arriba hacia abajo, par/impar, doble. En otras palabras, el *chacha-warmi.*

Postula que el sistema político boliviano debe adoptar dos principios en su estructura: un sistema dual como macromodelo o transversal. Sería un sistema que basa el concepto de desarrollo en la visión de dos elementos socio-políticos y socio-culturales, paralelos y simultáneos en la articulación del Estado.

Los postulados principales de la dualidad identifican tres grandes culturas originarias:

- La cultura andina
- La cultura arawak
- La cultura chiriguano-guaraní.

También identifica regiones, naciones y ciudades; a saber:

- Región amazónica (26 naciones)
- Región andina (4 naciones)
- Región chiriguano-guaraní (7 naciones)
- Región metropolitana (3 ciudades metropolitanas y 6 ciudades)

En consecuencia, su planteamiento central es un *modelo dual-plurinacional,* reconociendo áreas cosmopolitas y naciones originarias. Nueve departamentos y tres regiones.

4.3 Las autonomías indígenas, base de un nuevo Estado plurinacional, multinacional, intercultural

- **Álvaro García y las autonomías indígenas como base para la construcción de un nuevo Estado multinacional**

Bolivia nace heredando los vicios de la Colonia, excluyendo a los indios con una estructura monocultural, monoétnica y fuertemente racista. Dicha condición con relación a los indígenas, se mantuvo du-

rante todo el curso histórico boliviano, desde los conservadores hasta los liberales; la exclusión étnica, social y política de indígenas sólo se modificó parcialmente con la Revolución de 1952. Fue el voto universal el mecanismo que amplió los derechos políticos de millones de indígenas pero manteniendo el carácter monocultural y homogenizador del mismo, imponiendo el idioma castellano como la lengua dominante.

García Linera reconoce el carácter multicultural y multicivilizatorio del país, y plantea que la existencia de identidades culturales y nacionales son anteriores inclusive a la fundación republicana y que actualmente reclaman su territorio, soberanía y poder. Tal es el caso de la identidad aymara.

Destaca que los aymaras aproximadamente son entre dos y medio millones de habitantes y los reconoce como una de las identidades más cohesionadas y definidas étnica y políticamente. García Linera asume que, a diferencia de las otras culturas, la aymara ha creado una élite intelectual que le ha dado un discurso y una historia autonómica con capacidad de proponer un proyecto de Estado y sociedad.

El carácter pluricultural y multiétnico reconocido en el artículo 1 de la Constitución Política del Estado reformada en 1994, para García Linera no ha sido ni es suficiente para reconocer e incorporar las instituciones no formales (formas propias de organización social, política y cultural) de la mayoría indígena, que aún no es reconocida por la élite dominante.

Tal condición sólo puede ser superada a partir de una nueva estructura estatal capaz de incorporar las instituciones y saberes de indígenas que son la mayoría en una nueva estructura, consolidando un armazón institucional que combine dos lógicas: la andina y la occidental, distribuyendo de manera igualitaria el poder a la diversidad étnica cultural mediante un proceso de descentralización, basado —según García Linera— en modalidades flexibles de autonomía por comunidad lingüística y cultural (semanario *Juguete Rabioso*, García Linera 2006: 8, García Linera 2002, 2004a, 2004b, 2005a y 2005b).

Reconoce que a través de las autonomías, la mayoría indígena tendrá la posibilidad de autogobernarse, revalorizando su cultura, reco-

nociendo sus instituciones propias, sus formas de organización social, la libre elección de autoridades según usos y costumbres, el reconocimiento de su idioma y vestimenta; autonomías que tendrían competencias administrativas, económicas y culturales plenas pero subordinadas a la normativa superior del Estado multinacional.

Las culturas indígenas podrán desarrollarse a través de las autonomías indígenas. García Linera reconoce dos caminos para dar solución a la exclusión y el marginamiento histórico de las mayorías indígenas: la libre determinación de los aymaras e indígenas o la cristalización de un Estado multinacional con regímenes autonómicos por comunidad de lengua y cultura tal los casos de los aymaras que poseen un territorio más o menos definido al igual que los quechuas.

Esta posición de García Linera refleja su carácter integracionista, ya que se adhiere a la opción de la constitución de autonomías indígenas, pero reconociendo el Estado boliviano al que deberían incorporarse las instituciones de la mayoría indígena estructurando un Estado multinacional con regímenes autonómicos, superando las asimetrías de poder entre las élites y las mayorías.

- **Gonzalo Rojas y su propuesta de creación de autonomías departamentales indígenas en un Estado intercultural**

Ésta es una de las últimas propuestas con relación a la incorporación de lo indígena a las estructuras estatales de poder, reconociendo el carácter intercultural que debiera sostener el nuevo Estado reestructurado a partir del reconocimiento del nivel meso de autonomías departamentales e indígenas; uno en tierras altas y otro en tierras bajas (Rojas 2006: 77).

Su planteamiento central gira en torno a la construcción de un Estado intercultural y descentralizado. Es preciso superar la estructura colonial histórica del Estado, y no repetir la pretensión de homogeneizarla a lo indígena, como sucedió en 1952 con el mestizaje. Rojas sostiene que ya existe un referente institucional y democrático importante con las autonomías municipales, la vigencia de las TCO y últimamente con las mancomunidades. Queda pendiente aún las auto-

nomías departamentales, aunque reconoce que al nivel meso funciona de manera tímida la desconcentración administrativa.

El reconocimiento del discurso de la pluriculturalidad que proviene de una larga lucha por empoderarse en la sociedad, ha marcado el reavivamiento de fuertes identidades étnicas por una serie de conductos que hoy ponen en tela de juicio la propia viabilidad de un Estado que no los representa, y por el otro, los indígenas tampoco se sienten representados, menos aún lo reconocen. Los sindicatos campesino/agrarios, los partidos políticos indígenas y la emergencia de una élite intelectual (principalmente aymara) dieron vigor al discurso político de la diversidad étnico-cultural que no puede ser ignorada por más tiempo. Siglos de exclusión y marginamiento han dado lugar a que este clivaje se repolitice y porque el discurso político en Bolivia, hoy se ha etnicizado. Se reconoce grandes hitos marcados con relación al posicionamiento del discurso de la pluriculturalidad, comenzando con la apertura al proceso democrático, los sucesos de los años noventa, reconocimiento en el Art. 1 de la CPE reformada el año 94 el carácter pluricultural y multiétnico del Estado boliviano. Las movilizaciones indígenas del año 2000 en el Altiplano que dieron lugar a la emergencia de algunos caudillos indígenas como Felipe Quispe (Mallku), febrero y octubre de 2003 y nuevamente el año 2004 marcan el resurgimiento histórico de las identidades indígenas que interpelan como nunca el carácter colonialista, excluyente e incluso fuertemente racista del Estado boliviano.

Rojas reconoce que existe un discurso proautonómico departamental fuertemente consolidado desde algunas regiones del oriente y parte del sur del país que no consideran en su modelo la inclusión de los pueblos indígenas, o por lo menos se constata una debilidad en su contenido con relación a la diversidad étnica y cultural. Afirma que no habrá manera de avanzar en la descentralización autonómica si definitivamente en su diseño no se toma en cuenta a la mayoría indígena (Rojas 2006: 87).

Con esos antecedentes, su planteamiento central está dirigido a la creación de un eventual departamento aymara, identidad con fuerte presencia política y tradición de lucha liberadora desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad, revalorizando su pasado, historia,

cultura, cosmovisión, costumbres y lengua. Con palabras de Rojas, la revalorización del orgullo aymara.

Rojas no toma en cuenta el departamento de Oruro, que, después de La Paz, cuenta con la segunda mayor población de origen aymara. La justificación es que Oruro tiene escasa población como para desdoblarse también en otro posible departamento aymara, como sucedería con La Paz. Identifica cuarenta probables municipios con población mayoritariamente aymara; abarcaría nueve de las veinte provincias con las que cuenta el departamento, incluidos El Alto que es habitado predominantemente por aymaras y en términos demográficos contaría con un millón ciento cuarenta mil habitantes que hacen el 48,5% del total de la población paceña. El resto de las provincias y municipios, que corresponden a sectores no indígenas, mantendrían su condición cultural, lingüística (castellano), a diferencia del posible departamento aymara, donde se recuperaría su cultura, idioma y sus formas de organización social. Esta propuesta respetaría la estructura político-administrativa y daría lugar a los anhelos que otras regiones tienen en otros lugares del país, como la zona del Chaco que también aspira a convertirse en el décimo departamento.

Si reflexionamos sobre sus consecuencias, esto daría luz verde, como ha ido sucediendo con los municipios, a una fiebre por crear nuevos departamentos, lo que daría lugar peligrosamente a serios enfrentamientos por límites territoriales, con la modificación de la Ley de Unidades Político-Administrativas (UPA) tal cual propone Rojas.

De todas formas, la inclusión indígena que sostiene Rojas sería una ampliación de lo avanzado con las tierras comunitarias de origen (TCO), los distritos indígenas y principalmente los municipios indígenas. La creación de posibles departamentos indígenas constituiría para Rojas un proceso autonómico incluyente de la diversidad cultural; una descentralización de abajo hacia arriba, no quedando claras las competencias, recursos económicos ni atribuciones del nuevo departamento aymara.

Finalmente, también es una propuesta prointegracionsita, dado que respeta la unidad del país, pero avanzando hacia una descentralización que reconozca a la diversidad, a partir de la cual se debería refor-

mar el Estado y transitar hacia otro de carácter intercultural y respetuoso de la otredad.

■ Xavier Albó y la constitución de un Estado plurinacional e intercultural con autonomías

Albó reconoce el carácter monocultural del Estado boliviano establecido desde 1825, configurándose —desde entonces— algo parecido a un Estado-nación ficticio. Bajo esos parámetros, éste debe ser transformado en otro Estado de carácter preferentemente plurinacional e intercultural (Albó 2006, 1990 y 2002; Albó y Barrios 2007).

Con las reformas a la CPE en 1994, principalmente en el artículo 1, se reconoció formalmente el carácter pluricultural y multiétnico del Estado boliviano, pero en los hechos todavía mantiene la esencia monocultural de las élites dominantes.

El nuevo Estado y sus diversas instituciones tienen que ser capaces de reconocer la pluralidad; debe contener una estructura intercultural en medio de múltiples identidades y culturas, a partir de la cual, no debe tratar mejor ni peor a nadie por ser distinto.

Albó postula la configuración de un Estado plurinacional e intercultural, en el que todos en sus diferencias se sientan iguales (iguales pero diferentes), y todos —a la vez— nos sintamos orgullosos de lo que somos. Reconoce que la modificación del artículo 1 de la CPE con relación a la diversidad étnica y cultural es un buen punto de partida, un avance y también una oportunidad para plurinacionalizar el nuevo Estado.

El mayor reto al que nos enfrentamos hoy es el de superar el contenido (neo)colonial y monocultural del Estado y toda su estructura caduca de dominación política, jurídica e ideológica. En palabras de Albó, se trata de superar / terminar con los monos, unis y singus, para dar paso a los "pluris, multis e inter".

Los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 son elocuentes; se reconoce que Bolivia es un país plurinacional, pues el 62% de sus habitantes provienen de las mayorías indígenas

(aymaras, quechuas y otras etnias, tanto de tierras altas como bajas) pero éstos no se sienten con igualdad de derechos políticos plenos. Esta realidad cuestiona de manera contundente el carácter monocultural, excluyente de las mayorías y dominante políticamente por una minoría que no va más y que ya no tiene sentido mantenerla.

Por otro lado, también desahucia un posible retorno al proyecto mestizo de Estado-nación homogéneo que se intentó construir en 1952, basado en una identidad nacional y/o cultura nacional con referencia al mestizo y propuesto por la ideología del nacionalismo (en su versión culturalista/indigenista) de ese entonces. La Revolución de 1952 se constituye en un proceso de democratización social, en la que los integrantes de la masa indígena, como diría Zavaleta Mercado, se hacen hombres interiores, porque logran entrar al patio de su casa para nunca más salir del mismo. A través del voto universal se produce un reconocimiento tímido de sus derechos políticos y ciudadanos. La revolución trató de matar espiritualmente a los indígenas para asimilarlos a la cultura occidental mediante un proceso de mestizaje.

Lo cierto es que los numerosos estudios sobre la configuración étnica y cultural boliviana están demostrando que los bolivianos, según Albó, no encuentran contradicción entre sentirse miembros de un pueblo (quechua o aymara) y además considerarse mestizos. Es decir que no habría una contradicción entre lo étnico y lo cultural para las personas a la hora de autoidentificarse. Incluso, diría que con el mestizo sucede lo mismo: étnicamente no es originario, pero culturalmente contiene raíces étnicas producto del mestizaje a través de dos procesos: el sincrético y el articulatorio, a partir del cual, somos uno en dos, o dicho de otra manera, dos en uno (sincretismo de españoles e indígenas). En concreto, el mestizo actúa unas veces bajo la lógica occidental (proceso articulatorio), en tanto que otras, lo hace bajo la lógica andina, porque apela a sus tradiciones ancestrales.

La propuesta política de Albó se sintetiza en la construcción y viabilidad de un Estado plurinacional e intercultural. La nueva estructura descolonizada del Leviatán debe contener el color del pintado por parte de las diferentes etnias en esta fiesta que se dice de colores y que históricamente nunca se les permitió incorporar sus colores a los in-

dígenas en el Estado excluyente. La integración/inclusión de los marginados sólo será posible cuando el nuevo Estado incorpore/incluya en igualdad de condiciones a todas las naciones originarias como ciudadanos de primera, cambiando el contenido colonial del Estado por uno de carácter plurinacional e intercultural. Para Albó, la igualdad de derechos será vital, la calidad de convivencia debe ser "intercultural" o sea entre iguales aunque diferentes (Albó 1990, 2002 y 2006; Albó y Barrios 2007).

5 Consistencia teórica y viabilidad de las propuestas sobre autonomías: perspectiva de los aymaras y de los no indígenas

5.1 Globalistas

Resulta demasiado complicado este ejercicio de consistencia teórica o filosófica y su viabilidad sobre las distintas propuestas de autonomías sustentadas tanto por intelectuales, dirigentes políticos y organizaciones sociales indígenas. También cabría la posibilidad de realizar otra probable clasificación de acuerdo a la ubicación y la naturaleza de cada actor en torno a la temática, lo que resulta demasiado complejo.

No obstante, retomando la misma clasificación sobre la(s) visión(es) en torno a las autonomías se intentará sintetizar el grado de consistencia teórica en cada una de las propuestas para establecer a partir de ahí su grado de viabilidad o de concreción práctica como propuesta teórico-política que pudiera tener asidero para una probable reforma y/o rediseño del Estado.

Comencemos con los considerados globalistas encabezados por W. Ari, Fernando Untoja y Ramiro Huanca, que coinciden en negar y desconocer toda forma de autonomía y de la libre determinación de los pueblos (autodeterminación). Cabría hacer especial énfasis con Untoja, ya que deliberadamente también está ubicado en la clasificación de aquellos que postulan autonomías regionales como paso previo (estrategia política) hacia la construcción de la hegemonía colla.

Un aspecto importante es que todos ellos coinciden en que la palabra autonomía es algo ajeno a los aymaras e indígenas, y ratifican la construcción del poder indio reconociendo los procesos de globalización o, como sustentara Huanca, se debe globalizar el discurso aymara, a partir del cual, se crearía hegemonía como tal. Ari no presenta absolutamente ningún modelo de autonomía, tampoco se ubica en la línea indianista ni algo parecido al reynaguismo, pues no comparte con la libre determinación aymara, o sea no está de acuerdo con la construcción de un Estado aymara libre y soberano. Más bien plantea la consolidación de hegemonía aymara, ratificando que los aymaras nunca han buscado autonomía, sino *poder indio* como fundamento de su hegemonía. Con esas consideraciones, Ari sostiene que para los aymaras la palabra autonomía tiene un uso instrumental y político como una especie de táctica y estrategia política que se debe plantear de acuerdo al tiempo histórico y la coyuntura que se vive. A la pregunta de si una probable autonomía en cualquiera de sus formas favorecería a los aymaras, sostiene que podría ser beneficioso en cuanto a su reterritorialización, siempre y cuando incluya al aymara y sea un paso más para la construcción de la hegemonía con poder indio.

Esta tesis de Ari y su planteamiento teórico político parece estar validado con la presencia de Evo Morales como primer presidente indígena de Bolivia, pues al estar gobernando en representación de todos los indígenas no se justifica ni se necesita de ningún modelo autonómico, porque el poder indio está gobernando a *q'aras*, mestizos, afrobolivianos, guaraníes, en fin, a todos los bolivianos. Ari sostiene que los *indios se encuentran en el poder*, y lo que cabría ahora es consolidar la hegemonía indígena encabezada por los aymaras pero vinculados a la globalización del mundo.

Por su parte, Untoja reconoce la condición colonialista de Estado territorial y por tanto, en términos de táctica y estrategia, plantea la reterritorialización del Estado mediante la regionalización del país. Cuestiona duramente la propuesta de autonomías indígenas planteada por García Linera, pues considera condenar a los aymaras y otros pueblos indígenas al segregacionismo y reducirlos en espacios territoriales condenados económicamente a morir de hambre, cuando la población aymara se encuentra dispersa en todo el territorio del Estado. Por esta razón plantea que para avanzar hacia una probable hege-

monía aymara, previamente se debe concretizar la reterritorialización del país a través de la regionalización basada en los pisos ecológicos, en la redistribución equitativa de los RR NN y el respeto a la cultura, idioma y costumbres. La reterritorialización significa en términos prácticos fusionar tres departamentos, regionalizándolos administrativamente y no políticamente (regionalización administrativa) como base para la construcción de la hegemonía colla. Dicha propuesta tiene una base de sustentación teórica bastante sólida y contiene importantes aproximaciones al planteamiento de Simón Yampara, en tanto que su fundamento de construcción de hegemonía colla, que también lo ubica en la otra clasificación, es más complicado y su visión/proyecto es de largo plazo al plantear la *construcción de un Estado nacional constituido con hegemonía kolla*, poco viable histórica y coyunturalmente.

La diferencia entre Ari y Untoja sobre la propuesta de hegemonía colla es que el segundo propone como paso previo a la construcción de la misma, la reterritorialización a través de la regionalización administrativa, en tanto que Ari sostiene que los aymaras ya se encuentran en el poder y que solo falta consolidar la hegemonía de los mismos. Es por eso que se cuestiona: ¿si los indígenas ya estamos en el poder, para qué deseamos autonomías indígenas?

En tanto que el planteamiento y sustento teórico de Huanca es reconocer a diferencia de Ari una propuesta autonómica incluyente de indígenas a través de la recuperación de la territorialidad desde la concepción aymara del espacio, territorio a diferencia de las autonomías regionales que sólo reconocen el aspecto económico de la misma. Huanca plantea autonomías vinculadas a la modernidad y la globalización, y plantea que con la territorialización se pretende construir un Estado plurinacional, plurilingüe y pluricultural.

Esta es una línea que cada vez adquiere más consenso y aceptación sobre su viabilidad, lo que significaría cambiar la estructura monocultural por otra plurinacional. Todavía se nota ambigüedades y debilidades teóricas en su propuesta sobre otros aspectos que no logra aclarar Huanca, lo que debilita teóricamente su propuesta en términos de viabilidad, aunque las ideas fuerza planteadas teórica y prácticamente están entre las que más consenso y aceptación van ganando sobre una probable refundación del Estado boliviano.

5.2 Los autonomistas indígenas

En la línea de los autonomistas indígenas se encuentran Gonzalo Colque, Roberto de la Cruz, Fernando Huanacuni y la tesis política de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, con relación a la viabilidad de la construcción de un Estado plurinacional con autonomías indígenas.

Podríamos agrupar las propuestas teóricas de Colque y Guarachi en una sola línea, dado que ambos son integrantes de la Fundación Tierra y comparten una idea común (matices más matices menos) con relación a las autonomías. La propuesta de Colque y Guarachi versa sobre autonomías de base indígena y se sustenta en la ya avanzada experiencia de municipalización del país, a través de las autonomías municipales, el reconocimiento de las tierras comunitarias de origen y la experiencia de las mancomunidades. Según los autores, este proceso debe profundizarse con una autonomía de abajo hacia arriba, pero además incluyente de lo indígena.

Para ello proponen las mancomunidades de comunidades, profundizando y avanzando hasta la base para, desde la comunidad, profundizar una autonomía comunitaria. En términos teóricos parece tener consistencia, ya que se sostiene en instancias que ya son reconocidas e internalizadas por los indígenas: los municipios.

Contiene argumentos teóricos como para pensar que es posible avanzar hacia una mancomunidad de comunidades, un proceso de profundización de la descentralización de abajo hacia arriba. Es una propuesta más funcional que las demás y por tanto con mayores grados de viabilidad que las otras, porque se tiene el soporte de una estructura que ya está funcionando en los niveles locales.

Por su parte, Huanacuni y De la Cruz sostienen el proyecto de autonomías milenarias y originarias con base en el *ayllu*. De la Cruz no tiene sustento teórico con relación al tema autonómico, y sostiene que se debe plantear la autonomía milenaria como respuesta a las autonomías departamentales cruceñas, recuperar la historia de los aymaras y plantear un Estado multinacional, manteniendo la unidad del país.

La propuesta de De la Cruz queda en el plano del mero discurso y de la consigna, y por tanto, no tiene correspondencia con la realidad. Es característico en Roberto de la Cruz manejar un discurso antagónico y polarizado, recurriendo al pasado milenario y reforzando cierto nacionalismo étnico como fundamento discursivo. El discurso autonómico es mera consigna para De la Cruz y por tanto poco viable como se ha constatado en los hechos, al ser rechazado por la mima población.

El caso de Huanacuni es diferente, su planteamiento tiene mejor sustento teórico como estudioso de la cosmovisión andina, apela a la reconstrucción de los *ayllus* y descalifica a las provincias y cantones al reconocer que son divisiones político-administrativa ajenas a la realidad del país. Es por ello que propone refundar el país sobre la base de la figura del *ayllu* y las *markas*, recuperando la concepción de territorialidad.

En términos de viabilidad, plantea una autonomía plena, de gestión, administrativa, económica y política como reconocimiento de sus autoridades originarias por el Estado boliviano.

En su propuesta de autonomía es posible y viable replantear los nuevos espacios, de acuerdo a los antecedentes históricos de lo que ha sido en su momento el Qullasuyu, algo más objetivo que lo que proponen muchos de los intelectuales aymaras.

También es posible legalizar y/o reconocer en una probable autonomía a las autoridades originarias y elegirlas de acuerdo a los usos y costumbres (*mallkus, mama t'allas*, etc.), para avanzar en una nueva reterritorialización. En otras palabras, quiere ir más allá del municipio, que es posible y viable.

Finalmente es interesante destacar la propuesta teórica de la Asamblea Nacional de Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia presentada a la Asamblea Constituyente en agosto 2006, en la que la propuesta política gira en torno al planteamiento de la construcción de un Estado plurinacional con autonomías.

La propuesta de la Asamblea Nacional tiene algunas debilidades teóricas que le restan algo de fuerza a la solidez de su planteamiento

y su probable viabilidad. Pero cabe destacar que se constituye en una de las alternativas de mayor consenso entre la base aymara por haber sido trabajado con la mayoría de las organizaciones indígenas y campesinas del país. Queda todavía pendiente la viabilidad del cómo toda vez que se ha resuelto el qué. En términos teóricos, todavía existen vacíos, por ejemplo, cómo se tendría que financiar las autonomías indígenas que se propone concretizar, los recursos y las competencias que debieran asumir.

5.3 Los regionalistas

La línea de los que postulan teóricamente la regionalización antes que las autonomías étnicas, basan sus argumentos en dos criterios fundamentales: primero, que la población aymara se encuentra dispersa en todo el territorio nacional y, por tanto, una autonomía indígena solo condenaría a los indígenas a la miseria al reducirlos en espacios territoriales limitados y aislarlos como cultura. Segundo, como la población aymara e indígena se encuentra dispersa en todo el país, se requiere la reterritorialización tomando en consideración un proceso de regionalización más abarcante en términos territoriales, recuperando el concepto de espacio territorio desde la lógica andina con un máximo de pisos ecológicos, recursos naturales, su historia, cultura y costumbres y sin necesidad de aislarlos en territorios delimitados.

Tanto Patzi como Untoja, Yampara y Canaviri son afines a este planteamiento teórico pero de mucha viabilidad. Decimos mucha viabilidad porque se adapta de manera más objetiva a una probable modificación de las estructuras político-administrativas menos traumática que la de los dualistas, diarquistas y los etnocentristas que trastocan total y absolutamente los fundamentos republicanos.

También se ha mencionado que los regionalistas tienen un considerable consenso en el mismo ámbito intelectual dado que sus argumentos son muy sólidos y realizables. Un ejemplo de lo afirmado es que el mismo partido de Gobierno el Movimiento al Socialismo, MAS, ha llevada a la Asamblea Constituyente una propuesta de regionalización como alternativa a la propuesta de autonomías departamentales de la "Media Luna".

Algo que también cabe destacar es que no se trata de una regionalización política, sino administrativa; es un proceso de reterritorialización en los marcos administrativos y justamente por esta razón la propuesta mencionada es un paso previo a niveles superiores de organización social y política postulada por los mentores del modelo regionalizado.

5.4 Los etnocentristas

Los planteamientos teóricos de Germán Choquehuanca, Tola, Alberto Aguilar y Felipe Quispe son los menos viables en la realidad por postular un programa de reconstitución histórica de un proyecto político que no existe ni existirá, por lo menos en su versión original: el retorno al Qollasuyu en el caso de Quispe y Choquehuanca, y el retorno al Qullanasuyu en el caso de Aguilar. Por su parte Tola postula la Confederación de Estados de Charcas, mientras que Quispe postula la autodeterminación de la nación aymara, fundando su propio Estado libre y soberano que incluso deberá trascender sus límites territoriales a los otros países de la región andina que fueron parte histórica del Qollasuyu. Choquehuanca tampoco cree en el Estado boliviano y plantea que ninguna forma de autonomía ha de resolver el problema de los indígenas y que, por tanto, lo único que queda es la guerra de liberación mediante mecanismos político-militares para reconstruir el Qollasuyu.

Aguilar tiene una propuesta similar a la de Choquehuanca con la diferencia de que éste postula la construcción de un Estado comunitario y dual con regiones y subregiones de difícil operatividad y por tanto poco viable con relación a sus fundamentos.

Finalmente, Samuel Tola, una de las últimas propuestas provenientes del mundo aymara, considera que es posible plantear la conformación de la Confederación de Estados de Charcas como homenaje a la nación de charcas. Todos estos planteamientos parten de nuevos fundamentos espacio-territoriales, algo que resulta inimaginable a la hora de rediseñar el Estado, bajo otra lógica que borre del mapa la actual división político-administrativa del imaginario de indígenas, mestizos y criollos, sustituyéndola por otro tablero de ajedrez totalmente diferente, cambiando las fichas y las movidas de cada una de ellas.

¿Será posible cambiar de lógica de la noche a la mañana trastocando una historia republicana que ya tiene un profundo arraigo incluso dentro del propio mundo indígena? Para vislumbrar lo que podría suceder basta ver las peleas entre comunidades, cantones, municipios y provincias indígenas por límites territoriales, o la constante aspiración por obtener el rango de cantón o de municipio. Será fácil decirle a un aymara que no es más pacajeño, larecajeño o yungueño.

5.5 Diarquistas y dualistas

No cabe duda de que las propuestas de Javier Medina y Denise Arnold son las que más consistencia teórica y filosófica tienen, pero al igual que las de los etnocentristas, son poco viables y prácticas a la hora de su cristalización. Ya lo hemos mencionado en más de una oportunidad, la visión de ambos es holista y ecosófica; son modelos normativos que piensan más en el deber ser, o la aspiración de la construcción de formas de organización diárquica en el caso de Medina y dual en la de Arnold, pensada en niveles demasiado abstractos y poco concretizables.

Asimismo, dichas propuestas trastocan de manera radical todo el mapa político y espacial de la actual república de Bolivia. Medina plantea un país con dos sistemas complementarios pero independientes el uno del otro: un Estado diárquico, federal y consociacional. Por su parte, Arnold postula un Estado dual plurinacional. En otras palabras, un sistema dual como macromodelo o transversal.

Es difícil imaginar la viabilidad de tales visiones por su alta complejidad y grado de abstracción, lo que también nos lleva a plantearnos —tal como lo hicimos en el caso de los etnocentristas— que las reglas de juego cambiarían radicalmente, lo que supondría pensar en los grados de intersubjetividad sobre la percepción de los habitantes del país con relación a la territorialidad, base de todas las propuestas indígenas para refundar el Estado boliviano.

Las autonomías indígenas y el Estado plurinacional e intercultural desde los no indígenas

Además de los autonomistas indígenas y los que postulan la concreción de un Estado plurinacional e intercultural con autonomías,

tenemos el grupo de intelectuales no aymaras, cuyas propuestas se consideran de mayor consistencia teórica y alta viabilidad de concreción de sus propuestas. García Linera ha sido uno de los primeros intelectuales en trabajar una alternativa política para Bolivia con su propuesta de autonomías indígenas por comunidad lingüística y cultural. Aunque es fuertemente criticado por el resto de la *intelligentsia* aymara, tiene buen sustento teórico y alta viabilidad para realizarla, lo que le ha valido convertirse en una de las propuestas políticas más discutidas, polemizadas y debatidas en el escenario nacional.

Las autonomías indígenas —según García Linera— serían la base del nuevo Estado multinacional. Esta propuesta ha logrado ir más allá del municipio indígena de Rojas para postular que al nivel meso es posible concretizar autonomías departamentales indígenas. Propone teórica y prácticamente dos autonomías: departamentales e indígenas. Una de ellas es la autonomía departamental aymara que se viabilizaría dividiendo política y administrativamente al actual departamento de La Paz. Es una propuesta de alta viabilidad, dado que La Paz es uno de los departamentos más poblados del país y de mayor población indígena aymara.

Es viable porque no alteraría ni violentaría la estructura político-administrativa del departamento, pero paralelamente podría dar lugar a una epidemia de creación de más unidades político-administrativas departamentales en otras regiones, como por ejemplo la aspiración histórica del Chaco para la creación del décimo departamento, habiendo llevado su postura a la Asamblea Constituyente.

Xavier Albó es una de las autoridades más reconocidas sobre la temática indígena. Tiene el mérito de haber estado trabajando decenas de años sobre la misma y es uno de los intelectuales que más ha contribuido con una alternativa de solución con relación a la exclusión histórica de los pueblos originarios. Sus propuestas contienen un alto sustento teórico y paralelamente elevada viabilidad, aportando permanentemente al enriquecimiento y esclarecimiento de la problemática indígena.

Ha realizado varios aportes a la interpretación de la problemática nacional, avanzando desde posiciones "multi" "pluris", hasta la

interculturalidad. Postula un Estado plurinacional con autonomías de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo. En otras palabras, construir un Estado plurinacional con autonomías desde la base. Perfectamente viable en la realidad.

6. Convergencias de las diferentes propuestas aymaras de autonomía, de autodeterminación y de hegemonía: ¿integracionistas o separatistas?

Sobre las varias propuestas teóricas y discursivas de los aymaras y no aymaras debemos mencionar que no todas son conocidas ni discutidas, menos aún han sido socializadas. Lo curioso del caso es que desde que se abrió el debate en torno al tema, la propuesta autonómica que más se conoce, y la que genera mayor rechazo y menor consenso en el occidente del país es la de la "Media Luna".

Cuando se habla de autonomías indígenas el panorama se complica en demasía pues las propuestas que circulan aún son conocidas sólo por la élite. Otro dato curioso es que la propuesta de autonomía indígena que más conoce la gente (no por ello aceptada) y que ha estado presente en el debate nacional hasta antes de las elecciones nacionales, ha sido una propuesta que no proviene de la intelectualidad del mundo aymara, lo que no quiere decir que no exista una diversidad pluralidad de discursos y/o visiones (no visión) con relación al tema. Concretamente nos referimos a la de Álvaro García Linera que ha estado en el centro del debate como contraponiéndola con la propuesta de autonomías del departamento de Santa Cruz y la "Media Luna".

También desde la perspectiva política, concretamente desde el año 2000, con los levantamientos en el Altiplano paceño, renace la propuesta más radical del movimiento indígena aymara encabezado por Felipe Quispe, dirigente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), quien incorpora una línea dura proveniente de los fundamentos indianistas, a partir de la cual propone la libre determinación de la nación aymara desde la postura política y como respuesta al Estado *q'ara*.

La línea de Quispe (etnocentrista) y la de García Linera son las que más influencia y relativo consenso tuvieron en su momento, por su contribución a la revitalización de las identidades indígenas, pero también polarizando al país peligrosamente, saliendo a relucir nuevamente el tema de las dos Bolivias: la india y la *q'ara*, la del oriente y la del occidente, nación aymara frente a nación camba.

En su momento, Felipe Quispe, más conocido como el Mallku, logró consenso en la parte de occidente y supo capitalizar políticamente su discurso sobre la libre determinación de la nación aymara, primero desde el sindicalismo campesino, para luego, fundar en la localidad de Peñas (departamento de La Paz) su instrumento político, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), consolidando su tesis política, a partir de cierto fundamentalismo y el reavivamiento de cierto nacionalismo étnico aymara particularmente materializada en la idea de retorno al Qullasuyu.

García Linera y Quispe tienen algo en común: su pasado. Ambos fueron compañeros de lucha política, optando por la solución político-militar durante los años noventa. Conformaron un grupo armado denominado Ejército Guerrillero Tupaq Katari (EGTK), que inició una ofensiva que fue desbaratada por los militares y abortada en escaso tiempo. A partir de ese hecho, y tras algunos años de prisión, Quispe incursiona como líder sindical campesino y toma la CSUTCB para trabajar desde allá con una línea de cuestionamiento al Estado, en tanto que García Linera trabaja desde el ámbito intelectual con un planteamiento menos fundamentalista que el de Quispe. Ambos confluyeron para dar línea política a los indígenas desde dos vertientes diferentes, habiendo ganado adeptos y creado ciertos consensos coyunturalmente.

Podemos constatar que la propuesta autonómica de García Linera ha resistido mejor el paso del tiempo que la de Quispe, de fuerte etnocentrismo y cargada de cierto racismo y revanchismo hacia el mundo no indígena, por lo que a la larga, la visión mallkista fue derrotada por otras visiones y discursos emergentes, habiendo perdido respaldo y consensos entre sus propias bases que en un determinado momento apoyaron masivamente.

En el plano de las discusiones intelectuales del mundo indígena y no indígena se ha constatado el posicionamiento de algunas propuestas, tales como la de Javier Medina, Félix Patzi, Waskar Ari, Ramiro Huanca, Germán Choquehuanca, Alberto Aguilar, Simón Yampara, Denise Arnold, Fernando Untoja, Gonzalo Rojas, Gonzalo Colque, Alicia Canaviri, Paulino Guarachi y Xavier Albó, entre otros, reflexionando desde diversas visiones indígenas y no indígenas en torno a las autonomías o la refundación del Estado boliviano.

Estos intelectuales mencionados quizá sean los que tienen las propuestas teóricas más sólidas, pero no por ello viables, lo que interesa determinar es cuáles de dichas propuestas tiene mayor consenso en términos de visión o de visiones, por lo menos a nivel de la comunidad intelectual, y su grado de influencia en las discusiones para la construcción de visiones de país.

Patzi, Untoja, Yampara, Canaviri, incluido el propio Germán Choquehuanca que es más cercano a propuestas etnocentristas como la de Quispe, han llegado repetidamente a un consenso sobre las autonomías con el grupo que postula la regionalización del país a través de la reterritorialización, al la que consideran la propuesta más incluyente para los indígenas, mayoría poblacional que se encuentra dispersa en todo el territorio nacional.

Hay un primer consenso entre la intelectualidad sobre la reterritorialización y la regionalización como una forma de avance hacia otros niveles de organización. La regionalización cuestiona la propuesta de autonomías indígenas de otro grupo de intelectuales indígenas y no indígenas por considerarlas segregacioncita, y reduccionista.

Esta propuesta —debemos reiterar—, tiene consenso a nivel de los intelectuales, lo que no significa que sea todavía conocida menos aceptada por los diferentes sectores indígenas y no indígenas de la sociedad. En todo caso el otro grupo de intelectuales al margen de los regionalistas, sostiene también otra visión con relación a las autonomías en el país.

Algo que se ha constatado en el transcurso de la investigación es que las visiones etnocentristas son las que menos consenso han logrado en la sociedad, incluso dentro del propio círculo de intelectuales indígenas. Lo sucedido con Quispe es el mejor parámetro para validar algo recurrente a lo largo de la investigación y confirmada por los mismos aymaras, desde las élites hasta los de las comunidades, su posición es mayoritariamente prointegracionista y no separatista. Los indígenas quieren ser reconocidos política, económica, jurídica y políticamente por el Estado, incorporarse al Estado en otras condiciones, pero rechazan mayoritariamente la idea separatista o secesionista, o tomar la decisión de buscar su libre determinación que reiteramos es la que menos consenso ha conseguido.

Por otro lado, existe un grupo de intelectuales aymaras y no indígenas que reivindican las autonomías municipales, consideradas de abajo hacia arriba. Reconocen los logros de la participación popular, aunque plantean que se debe profundizar las autonomías locales y fortalecerlas con las autonomías comunitarias. Los municipios, las TCO y las mancomunidades son un importante avance en la profundización de la descentralización. En esta línea se encuentra Gonzalo Colque, Paulino Guarachi y Gonzalo Rojas, y éste último propone la creación de dos probables departamentos indígenas, una de ellas sería el departamento aymara que debiera desprenderse de La Paz.

Este grupo de intelectuales tiene adeptos y algunos consensos pero se considera insuficiente y demasiado funcional, quedándose como en el caso de Colque, la posible inclusión de indígenas solo a niveles comunitarios y locales con su propuesta de mancomunidad de comunidades. En otras palabras, autonomías de base indígena, en tanto que Rojas otrora defensor de los municipios indígenas, da otro paso para proponer la posibilidad de incluir a los indígenas, ahora desde el nivel meso o departamental. En la misma línea de Colque se halla Guarachi, ambos vinculados a la Fundación Tierra y por tanto, cómplices intelectuales de la propuesta sobre autonomías de base indígena.

Existe otro grupo de intelectuales no indígenas que sostiene un planteamiento considerado más holista: Javier Medina y su propuesta diárquica y Denise Arnold con su visión dualista. En términos filosófico-teóricos, ambas tienen una consistencia bastante sólida, pero

no goza de mucho consenso en el mundo intelectual, y menos aún en los estratos sociales que desconocen los fundamentos de estas propuestas.

Javier Medina ha estado trabajando bastante sobre todo en el nivel municipal, incluyendo algunos de sus postulados holísticos en el ámbito local. Reconocido como el filósofo del municipalismo, ha incorporado serios aportes y cuestionado paralelamente la visión pragmática de la participación popular. Sus planteamientos tienen una orientación predominantemente normativa; trabaja sobre todo en el deber ser, y la propuesta diárquica apunta a pensar en una sociedad complementaria, entre los de arriba y los de abajo, donde convivan en un en un mismo Estado dos sistemas, por tanto dos visiones: la occidental y la andina.

Denise Arnold tiene aproximaciones filosóficas cercanas a las de Medina. Postula que el sistema político debe adaptar dos principios en su estructura. Es decir un sistema dual como macromodelo transversal que basa el concepto de desarrollo en la visión de dos elementos socio-políticos y socio-culturales paralelos y simétricos en la articulación del Estado. En concreto, Arnold concibe la dualidad como la parcialidad de arriba y de abajo, par/impar, doble (el *chacha-warmi*). En otras palabras, el dualismo significa específicamente dos principios de organización sin jerarquía (a diferencia de la propuesta diárquica planteada por Medina).

Después de las posiciones etnocentristas que son las de menor consenso en ambos niveles (intelectuales y sociedad), podríamos mencionar que las propuestas diárquica y dual de Medina y Arnold se encuentran en esos niveles de poco apoyo y consenso, habiendo quedado la reflexión en círculos pequeños y con clara orientación normativa a partir del concepto del *suma qamaña* o 'para vivir bien'.

Finalmente, es de vital importancia mencionar la propuesta política de las organizaciones indígenas y campesinas, y las de algunos dirigentes políticos y sindicales aymaras, como Roberto de la Cruz. Éste último, más que visiones, sostiene consignas en torno a las autonomías, al no tener claridad ni sustento teórico práctico con relación a su posición política.

Es importante mencionar la tesis política publicada en agosto de 2006 por la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, que articula una propuesta consensuada por la mayoría de las organizaciones indígenas de Bolivia, incluidas las de tierras bajas (CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, CSCB, FMCBBS, CPESC, CPEMB y el MST), denominada propuesta para la nueva Constitución Política del Estado: por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas.

Ya se ha explicitado en la clasificación los principales elementos de la propuesta. Ahora corresponde mencionar que dicha propuesta es una de las que mayor consenso tiene entre los indígenas tanto de tierras altas como bajas, por haber sido producto de una serie de encuentros entre las distintas organizaciones indígenas y campesinas, y llegado a un importante consenso sobre el tipo de Estado que proponen los movimientos indígenas que no es otro que la propuesta de Estado plurinacional con autonomías.

Se propone un Estado unitario plurinacional con base en autonomías indígenas. Este planteamiento es complementado por otros similares provenientes del mundo intelectual indígena y no indígena que refuerzan cada día más la idea de construcción de Estado plurinacional con autonomías.

Por ser una propuesta considerada de base, es la que se encuentra más socializada y con el mayor nivel de consenso entre los indígenas de base en provincias, comunidades y *ayllus*. Es una propuesta que encarna la alianza de todo el movimiento indígena nacional tanto de tierras altas como de tierras bajas, una alianza quechua aymara, guaraní, mojeño, en fin que estaría expresando la posición mayoritaria del movimiento indígena del país. El consenso y la aceptación sobre la propuesta de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas ha sido constatada en las diferentes visitas realizadas a las comunidades, municipios, *ayllus* y haber conversado con comunarios de base, a partir del cual, se verifica respaldo y conocimiento sobre las acciones de la Asamblea Nacional, lo mismo que se ha constatado en las diversas *tantachäwi* (reuniones) realizadas por el CONAMAQ.

Lo curioso del caso es que se evidencia cierto divorcio entre el mundo intelectual y las bases comunarias tal como se constata en el trabajo de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas y campesinas en la que existe poca influencia de los intelectuales con relación a los aportes a la tesis política de la misma.

Finalmente, el dirigente y actual concejal por el municipio de El Alto, Roberto de la Cruz, maneja el discurso autonomista como consigna; no tiene un sustento teórico práctico al respecto y no se evidencia claridad en sus planteamientos. Es uno de los dirigentes más radicales, y ensalza cierto nacionalismo aymara, lanzando un discurso de reivindicación de lo indígena en torno a la consigna de autonomía originaria. Esa posición ha traído consecuencias funestas para el país, ya que lo único que ha logrado el concejal De la Cruz es profundizar la división y fragmentación de país, polarizar y ahondar las diferencias entre oriente y occidente. Tiene apoyo en un grupo minoritario de adeptos —principalmente jóvenes alteños, que siguen al dirigente sindical y político de manera emocional, habiendo últimamente sorprendido De la Cruz con la conformación de un grupo de jóvenes atletas aymaras llamados los "talibanes indígenas", a quienes —dice— prepara para defender al país de las oligarquías separatistas dominantes, principalmente cruceñas.

Cabe destacar que aún con esa radicalidad discursiva, De la Cruz, como la mayoría de los aymaras, defiende la unidad del país. Prueba de ello es que los Talibanes tendrían esa misión sublime y patriótica, para lo cual estarían siendo entrenados. En otras palabras, para defender y precautelar la *unidad del país*.

7. En síntesis: ¿existe una o varias visiones aymaras o simplemente múltiples discursos políticos en torno a las autonomías?

Aunque el título inicial de esta investigación era: "Visión de los aymaras en torno a las autonomías regionales: Identidad y propuestas para la construcción del Estado Nacional", éste ha sido sustituido por el de "Visión de los aymaras en torno a las autonomías", título que se ajusta más a lo descubierto y tratado en el transcurso de la

investigación. La problemática central giraba en torno a la indagación de si existe o no una visión aymara sobre las autonomías.

La explicación es que conclusivamente no existe una visión aymara en torno a las autonomías, sino varias visiones sobre el asunto que se traducen en una multiplicidad de circulaciones discursivas y propuestas políticas, particularmente aymaras y paralelamente provenientes del mundo no indígena, éstos últimos refuerzan la explicación causal sobre la existencia de varias y no de una *única* visión aymara en torno a las autonomías.

El planteamiento del problema no expresa el estudio de las autonomías aymaras, sino más bien, sobre la visión de los mismos en torno a las autonomías (y no a la autonomía), sean éstas departamentales, regionales o las propiamente indígenas.

La investigación tampoco tiene como propósito presentar como propuesta un modelo autonómico indígena de inclusión al Estado boliviano. Su objetivo principal, más bien, es el de indagar, analizar y profundizar en la visión aymara con relación a la conformación de regímenes autonómicos, a partir de la creación de las bases para una profunda transformación del Estado, sustentada en una efectiva descentralización político-territorial y una modificación democratizadora de la estructura de poder entre el Estado y la presencia de la diversidad étnica y cultural, que garantice el acceso de los pueblos indígenas al poder en el marco de nuevas relaciones con equidad, solidaridad y el respeto a sus valores, independientemente de su condición social, racial, religiosa, cultural o región donde haya nacido.

Esta pluralidad de visiones encontrada en los indígenas provenientes de diferentes sectores, como los sindicales, organizaciones de base indígenas, partidos y políticos e intelectuales aymaras y no indígenas, ha sido verificada desde el punto de vista teórico y desde la constatación empírica con el contacto directo en comunidades, *ayllus*, y municipios predominantemente indígenas. Complementariamente, se ha realizado las entrevistas de élite a diversos intelectuales aymaras y no indígenas que contienen distintas visiones y posiciones políticas con relación al tema.

El objetivo de la investigación ha sido cumplido en la medida que se ha profundizado, indagado y analizado sobre las visiones de los aymaras en torno a las autonomías, las ideas fuerza con relación al Estado boliviano y cómo podría superase la situación de colonialismo, exclusión y marginamiento del que son objeto.

Las visiones en torno a las autonomías por parte de aymaras como las departamentales y las regionales que provienen principalmente de los cívicos de la "Media Luna" (Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando) son de total rechazo por ser consideradas separatistas y de apropiación de los recursos naturales. Para los aymaras el modelo cruceño no es ético, no es incluyente; es reaccionario, separatista y testifica la voluntad de la clase dominante por reformar el Estado desde las regiones y con base en las autonomías departamentales, a imagen y semejanza de lo que históricamente fue y es aún en su forma y contenido el Estado boliviano: colonialista, excluyente, marginal y todavía fuertemente racista.

En esa pluralidad de visiones, existe un grupo de intelectuales que rechaza toda forma de rediseño del Estado a partir de cualquier modelo autonómico, incluido el indígena por considerarlo ajeno a la cosmovisión de los aymaras, y reconociendo que se trataría de un falso debate. En definitiva, la palabra autonomía no existe en el léxico aymara. Desde esta perspectiva, para este grupo de intelectuales aymaras, la visión es por sobre todo la cristalización de la hegemonía colla, a través del poder indio, como forma de apropiación del Estado-nación, rechazando la creación de otro Estado propio.

Otra constatación es que desde la cosmovisión andina, la historia y sociología aymara, no se evidencia el concepto de autonomía, ni el uso por parte de los caudillos y símbolos de lucha del mundo aymara, lo que significa que como afirmaran algunos de los intelectuales indígenas y no indígenas, las autonomías serían imposiciones y constructos de criollos como formas de modernización estatal.

Las visiones aymaras en torno a las autonomías son aceptadas en términos de táctica y estrategia política, cuando desde otro grupo de indígenas, postulan discursivamente autonomías regionales como paso previo hacia otras formas superiores de organización socio-polí-

tica. Las propuestas de regionalización constituyen una alternativa política de avance a la que los indígenas consideran más incluyente y que beneficiaría significativamente a la mayoría de la población indígena migrante que se encuentran en todo el territorio del país. La regionalización plantea la reterritorialización ya explicitada en otro acápite, propugnada por importantes intelectuales aymaras, fustigando duramente al modelo departamentalista de la llamada "Media Luna" y por el otro, a los intelectuales como García Linera que postulan autonomías indígenas.

La presente investigación arriba con fuerte base empírica a la conclusión de que, con excepción de las visiones etnocentristas de Felipe Quispe, Germán Choquehuanca, Alberto Luis Aguilar y Samuel Tola que postulan un retorno al pasado y la reconstitución del Qollasuyu y a la Confederación de Charcas, la mayoría de las propuestas son integracionistas. En otras palabras, reconocen al Estado boliviano, pero postulan nuevas relaciones para su inclusión en las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales bajo una multiplicidad de modelos autonómicos, siempre y cuando éstos beneficien a los indígenas, como paso previo hacia otras formas de organización socio-política ya analizadas.

Desde el mundo no indígena, también existe una multiplicidad de visiones en torno a las autonomías. Este grupo puede ser dividido en dos, los diarquistas y dualistas que postulan visiones holistas y ecosóficas con relación a la refundación de Estado, y los otros que se adhieren a visiones de autonomías departamentales aymaras y autonomías indígenas por comunidad de lengua y cultura.

Los holistas (Arnold y Medina), contienen una fuerte orientación normativa, de largo plazo, del deber ser, y por tanto, con un fuerte sustento teórico, pero restringida en su viabilidad. Parece ser, que los autonomistas indígenas (Rojas y García Linera), tienen una visión más funcional y pragmática sobre el rediseño del Estado.

Finalmente desde el campo sindical, y político así como de las organizaciones de base, como de los propios comunarios, existen múltiples visiones sobre las autonomías que en muchos casos no coinciden con las de la *intelligentsia* aymara. Se verifica un divorcio entre sus

intelectuales que no son orgánicos y los de las organizaciones indígenas y campesinas como el CONAMAQ y muchas otras que, habiendo realizado alianzas entre indígenas de tierras altas y bajas, han trabajado propuestas políticas para refundar el país y han postulado la tesis de Estado unitario y plurinacional cercano a las aspiraciones de la base. Aquello que Albó reclama insistentemente, la construcción de un Estado plurinacional desde la base (autonomías de abajo hacia arriba) y no una descentralización de arriba hacia abajo como la que impuso el Estado con la Ley de Participación Popular.

Todas las visiones indígenas y no indígenas apuntan al cuestionamiento paradigmático y eurocéntrico de Estado-nación desde una lectura indígena, y por la otra un replanteo del concepto de nación sujeta a redefiniciones y reinvenciones, sin que ello signifique vulnerar el concepto de unidad nacional. Las diversas propuestas apuntan a la democratización del Estado con un fuerte componente incluyente de la diversidad, algunas de ellas bien sustentadas teóricamente, pero poco prácticas y viables a la hora de su aplicación.

8. Clasificación de las visiones aymaras y no aymaras desde el mundo aymara sobre las autonomías

De todo lo investigado, se puede clasificar las propuestas recogidas de la siguiente manera:

A. Por tipo de propuesta

- Visiones del retorno o etnocéntricas
  - Felipe Quispe: Qullasuyu
  - Simón Yampara: Ayllu
  - Fernando Huanacuni: Nación Aymara
  - Fernando Aguilar y Félix López: Pachakuti-Qullanasuyu
  - Germán Choquehuanca: Tawantinsuyu
  - Samuel Tola: Confederación de Estados de Charcas
  - Ramiro Reynaga: Tawantinsuyu

  - CIMAQ Prov. Ingavi: La *marka* como base territorial
- Visiones Diarquistas y Dualistas
  - Denise Arnold Juan de Dios Yapita: Sociedad Dual
  - Javier Medina: Diarquía
  - Tomás Alarcón (Tacna, Perú): Región Aymara
  - Max Paredes: Autodeterminación de los Pueblos
- Visiones Autonómicas
  - Álvaro García Linera: Autonomías indígenas
  - ANOIOCCB: Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia: Autonomía representativa indígena
  - Paulino Guarachi Gonzalo Colque: Municipio indígena/mancomunidad de comunidades
  - CPSCZ: autonomía indígena en municipio indígena
  - CIT: autonomía indígena en TCO
  - Roberto de la Cruz: autonomía aymara
  - Gonzalo Rojas: departamento aymara
- Visiones hegemonistas y globalistas
  - Waskar Ari: sociedad virtual
  - Fernando Untoja: hegemonía aymara
  - Pablo Mamani: autogobiernos barriales
  - Xavier Albó: plurinacionalidad
  - Ramiro Huanca: globalizar discurso aymara y plurinacionalidad
  - Jean Piel: colonialismo y dependencia
- Visión regional originaria
  - Félix Patzi: sistema comunitario
  - Fernando Untoja: fusión de departamentos
  - Germán Choquehuanca: regionalización
  - Simón Yampara: tres regiones
  - MAS: autonomía regional originaria (46 regiones)

B. Por origen de los proponentes

- Visiones desde la sociedad:
  - ANOIOCCB: Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia
  - CPSC
  - CPIT
  - Organizaciones campesinas de Provincia Ingavi
  - Karankas
- Visiones de intelectuales indígenas ligados al área rural:
  - Paulino Guarachi, Gonzalo Colque
  - Simón Yampara
  - Germán Choquehuanca
- Visiones de intelectuales indígenas ligados al área urbana:
  - Félix Patzi
  - Fernando Huanacuni
  - Fernando Untoja
  - Waskar Ari
  - Max Paredes
  - Pablo Mamani
  - Roberto de la Cruz
  - Samuel Tola
- Visiones de intelectuales no indígenas nacionales
  - Álvaro García Linera
  - Félix López, Fernando Aguilar
  - Ramiro Reynaga
  - Xavier Albó
  - Gonzalo Rojas
- Visiones de intelectuales no indígenas internacionales
  - Jean Piel

- Denise Arnold
- Javier Medina
- Tomás Alarcón

C. Por nivel de ubicación de los proponentes en la estructura de las organizaciones indígenas, campesinas y sociales cívicas

- Posiciones de élite
  - Paulino Guarachi, Gonzalo Colque
  - Simón Yampara
  - Félix Patzi
  - Fernando Huanacuni
  - Fernando Untoja
  - Waskar Ari
  - Xavier Albó
  - Roberto de la Cruz
  - Álvaro García Linera
  - Félix López, Fernando Aguilar
- Posiciones de base
  - ANOIOCCB: Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia
  - CPSC
  - CPIT
  - Organizaciones campesinas de la provincia Ingavi
  - Karankas

D. Por su viabilidad, tomando en cuenta su posible aplicación inmediata, sin mayores traumatismos legales ni constitucionales, a partir de los debates de la Asamblea Constituyente.

- Las más viables
  - Waskar Ari
  - Álvaro García Linera

- CPSC
- CPIT
- Karankas
- Paulino Guarachi, Gonzalo Colque
- Félix Patzi
- ANOIOCCB: Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia
- Xavier Albó
- Simón Yampara
- Gonzalo Rojas: departamento aymara.

• Las menos viables
  - Felipe Quispe: Qullasuyu
  - Fernando Aguilar/Félix López: Pachakuti-Qullanasuyu
  - Samuel Tola: Confederación de Estados de Charcas
  - Ramiro Reynaga: Tawantinsuyu
  - Denise Arnold, Juan de Dios Yapita: sociedad dual
  - Javier Medina: diarquía
  - Tomás Alarcón (Tacna, Perú): región aymara
  - Max Paredes: autodeterminación de los pueblos
  - Pablo Mamani: autogobiernos barriales
  - Ramiro Huanca: globalizar discurso aymara y plurinacionalidad
  - Jean Piel: colonialismo y dependencia

E. Por su coherencia teórica, tomando en cuenta el uso de los conceptos, la relación entre la propuesta y la teoría, y las contradicciones internas de la propuesta.

• Los que guarda coherencia
  - Javier Medina: diarquía
  - Denise Arnold Juan de Dios Yapita: sociedad dual
  - Waskar Ari

- Félix Patzi
- Jean Piel: colonialismo y dependencia

• Los que tienen algunas inconsistencias

- Paulino Guarachi, Gonzalo Colque, porque las mancomunidades de comunidades no tienen un alcance más allá de lo local. En cambio, la propuesta de estos mismos proponentes en materia de municipio indígena como base de la autonomía indígena es viable y coherente.
- Germán Choquehuanca, debido a que por momentos se inclina por una regionalización, y luego asume posiciones etnocéntricas que no condicen con la propuesta autonómica o su visión de la misma.
- Fernando Untoja, por su posición indefinida entre una regionalización como paso previo hacia la hegemonía colla
- Roberto de la Cruz, porque no cuenta con una base teórica mínima con relación a las autonomías milenarias que propone. Más que teoría y discurso, es mera consigna política.
- Samuel Tola, porque la propuesta está enfocada a una ruptura del orden unitario de la República, pese a que es sentimiento mayoritario el mantener la unidad de la misma, pero además retrocediendo a un modelo colonial, como lo fue el de Charcas, sin guardar la coherencia debida.
- Álvaro García Linera, porque permanentemente en su propuesta y discurso político confunde descentralización con desconcentración, transferencia con delegación de atribuciones y funciones y no tiene claro el modelo de autonomía, muy basado en modelos como el de Bélgica.
- Tomás Alarcón, porque su región aymara responde a la regionalización peruana, se adapta a ella pero desde una perspectiva etnocéntrica, con lo que pierde coherencia.
- Félix López, Fernando Aguilar, porque plantea un retorno al Qullanasuyu, al Pachakuti, siendo dos momentos históricos diferentes con visión religiosa inmersa, contrapuestos en la propia historia aymara, y que responde a visiones etnocéntricas diferentes.

La clasificación propuesta en esta investigación refleja la amplia gama de visiones indígenas y no indígenas sobre lo que podría ser en el mediano plazo el nuevo Estado en Bolivia. Las distintas visiones sobre las

autonomías son el fiel reflejo de las posturas filosóficas, ideológicas y políticas que se viene discutiendo en el escenario de la Asamblea Constituyente, y cuya misión fundamental estará en hacer un consenso del desacuerdo. Es de esperar que el país tenga la capacidad de construir, sobre la variada gama de propuestas, una visión compartida de nación y el tipo de Estado que queremos y necesitamos.

Conclusiones

Diego Iturralde (1996) dice que otro horizonte es el que tiene que ver con los recursos naturales en general, con el acceso a los recursos, al agua, al subsuelo, a la montaña y a la tierra, que son muy importantes por muchísimas razones. Es una exigencia el poder disponer de los recursos necesarios para organizar la vida como pueblo. Por eso, el concepto de territorio es importante porque sólo sobre el territorio se organiza una forma de gobierno propio; no se organiza sobre un conjunto de 100 ó 200 parcelas; se organiza sobre un espacio, una cultura, un gobierno propio, un derecho.

Por otro lado están los derechos al desarrollo propio y a la participación en el desarrollo nacional, a decidir sus beneficios, a incidir en el horizonte nacional y a tener una forma propia de desarrollo, obviamente legitimada y operacionalizada en el reconocimiento del "derecho propio" al ejercicio de tales derechos en la solución de los conflictos que pudieran surgir entre los pueblos indígenas, y entre éstos y el Estado nacional.

Finalmente, el derecho a un régimen jurídico y político que haga posible que esto exista, se sostenga y crezca en el tiempo (Stavenhagen 1988). El derecho a la autonomía de los pueblos indígenas es reconocer el derecho a su propia constitucionalidad dentro del Estado-nación. Otro de los elementos fundamentales en la conquista de los pueblos indígenas es el hábito de la "unidad" del movimiento indígena pese a sus marcadas diferencias. Hasta cierto punto, ellos han logrado construir una sola plataforma de lucha, una sola agenda reivindicativa; manteniendo sus diferencias, han logrado conformar un solo frente para la lucha por la legalidad, por la normatividad, y ahí es donde han logrado

éxitos. Finalmente, también hay que pensar en el elemento de la solidaridad de influencias y de apoyo (Iturralde 1996).

Por todo eso, en el área andina, como en toda América Latina, el Estado-nación es todavía una cuestión abierta, en la cual no se puede dejar de reconocer esos tres problemas pendientes:

- la colonialidad de las relaciones materiales de poder entre lo europeo y lo no europeo (lo aborigen, principalmente, pero también lo de procedencia africana e inclusive asiática);
- la hegemonía del paradigma eurocéntrico en la perspectiva mental de nuestra sociedad;
- la manera eurocéntrica de plantear y abordar la cuestión nacional.

Lo primero no tiene otra vía de solución que una radical descolonización del poder, "nacional" e "internacionalmente", como punto de partida de una democratización sostenida de la sociedad. Lo segundo, salir de las rígidas prisiones del reduccionismo eurocéntrico, ese provincianismo mental de origen colonial, cuya pretensión de universalidad no tienen mejor sustento que el control del poder mundial, y que está ya en crisis en la propia Europa. Lo tercero, el replanteamiento radical de las ideas de nación y de identidad nacional, como legitimación de la diversidad en la especie y en la experiencia histórico-cultural (fuera de los estereotipos coloniales de "raza" y de "etnia"); como riqueza deseable y necesaria de toda existencia social colectiva. No hay en la historia actual curso distinto para ningún abordaje del problema de la identidad en esta sociedad.

Todo ello, sin embargo, no agota esta cuestión. Lo que comenzó hace 500 años con la invasión y colonización ibéricas y con la formación de las Américas, está hoy en plena declinación; la globalización del poder y de la especie humana. Este hecho introduce un elemento nuevo en esta historia. El mundo, en ese sentido, es nuevo.

Respecto de la cuestión de la identidad en Bolivia y en América Latina, la globalización implica dos procesos entrelazados y contradictorios al mismo tiempo: uno, la mundialización o globalización cultural; esto es, la formación de un universo de significaciones común a todas las sociedades, culturas, y a todos los hombres y mujeres

del mundo. Luego, la presencia mayor y más acusada de las diferencias, diversidades y especificidades histórico-culturales entre la población mundial.

La globalización, por eso, no constituye meramente —por mucho que se lo intente— una homogeneización; es la diversidad del mundo lo que circula y se articula globalmente, aunque, sin duda, en torno de una dominación, de una hegemonía, como ocurre con toda estructura de poder; pero una hegemonía no equivale necesariamente a homogeneidad. Por lo demás, toda hegemonía es temporal y transitoria. La historia es un vasto archivo de hegemonías.

En este nuevo contexto, ninguna identidad autonómica de nación puede ser pensada o planteada —como parece ser la tentación de algunos— como un mero ensimismamiento en lo "nacional o regional", en lo "aborigen", etc., inclusive cuando éste tuviera en sí mismo una plena consistencia y una autonomía original como las que, precisamente, no distinguen a la actual experiencia histórico-cultural latinoamericana o boliviana. Esa tentación confunde el problema de la autonomía con la separación, el aislamiento, y el enclaustramiento.

Por el mundo globalizante circulan sonidos, signos, significados, señales, símbolos, imágenes, tangibles o no, de todas partes del mundo. Su llegada a todos los rincones del planeta y a todos sus habitantes no sólo no es inevitable, sino que sería indeseable e inauténtico porque implicaría privarse, o peor, privar a otros, del acceso a los productos del resto de la humanidad. Esa sería una conducta "alienada", en el sentido más preciso del término, contra la idea de que con esa palabra suele circular en ciertos sectores de la "izquierda", sobre todo, de algunos países como el nuestro.

Lo mismo en términos colectivos que individuales, ningún proceso de autonomías puede ser planteado, en adelante, únicamente en relación con la historia previa o local, sino en referencia y a través de los procesos de globalización del mundo contemporáneo. La identidad y autonomía, en consecuencia, no pueden ser planteadas hoy sino como un modo y un momento de cristalización de las relaciones que se producen, se reproducen y cambian en el proceso de mundialización y globalización de las relaciones entre todos los miembros de la humanidad.

Finalmente, en la medida (pues ningún acto de decisión puede borrar la historia previa) en que pueda ser planteada, discutida, elaborada, encauzada o cambiada; pues la cuestión de identidad autonómica aymara implica todo el problema del carácter y del sentido de una sociedad específica. Por tanto, no puede ser debatida fuera de la necesidad de liberar las relaciones sociales de toda forma de dominación y de explotación. Es decir, no podría ser abordada, mucho menos resuelta realmente, sino como una dimensión de un proyecto y de un proceso histórico de autoproducción democrática de la sociedad. En esa perspectiva, la descolonización de las relaciones de poder es, en un marco y punto de partida de todo debate, de todo proyecto, de todo ejercicio de identidad histórica autónoma.

De todo lo expuesto surgen algunas preguntas para la reflexión en el caso boliviano:

¿Tienen vocación independentista los aymaras en Bolivia? Es decir, ¿quieren autonomía o autodeterminación?, ¿separación o ejercicio de sus derechos?

¿Quiénes son los separatistas en Bolivia?: ¿las élites cruceñas o los aymaras?

Se ha demostrado, en los diversos eventos internacionales (declaraciones y convenios) que los indígenas no son separatistas, sino que más bien aceptan convivir dentro de sus Estados, pero reconociéndoles sus derechos políticos plenos (Díaz Polanco 1999: 164).

Se debe distinguir la utopía final y las vías operativas que algunos proponentes plantean. Con relación a la primera, hay que tomar siempre en cuenta que muchos autores andinos la expresan en clave histórica, es decir, se refieren a un pasado idealizado e ideologizado no tanto como historiadores rigurosos sino en función del sueño para un futuro que se desea construir, bajo la imagen de "restaurar".

Con relación a las propuestas más operativas (como las que hace, por ejemplo, Ari) se debe precisar que se refieren a:

- El hecho de contar con un Presidente aymara en ejercicio, por vías democráticas y constitucionales.

- Busca que se mantenga el territorio unitario de todos y que el mismo se relacione con el mundo global, a partir de una reterritorialización.
- Cuando se trata de espacios que exceden la homogeneidad lingüística, se debe reconocer que tiene gran aceptación (no consenso aún) la propuesta de Evo Morales de conformar una autonomía regional originaria, que combine factores étnicos, contextualizaciones ecológicas y socioeconómicas, que cruzan los factores culturales, históricos y religiosos.

Por ello, en la definición de territorio como instancia jurídico-administrativa y, como tal, sujeta a autonomías, se puede tener la flexibilidad de entenderlo como municipio (municipio indígena en la propuesta de Guarachi y Colque), provincia (en la propuesta del MAS), TCO u otra que se asimile a territorio indígena (García Linera, CONAMAQ, ANOIOCCB), los regionalistas puros (Yampara, Uño, Patzi, Untoja) o finalmente un híbrido reterritorializado a partir de varios elementos (Ari, Yampara, etc.).

Pero para los aymaras el territorio es sólo una forma de ver el tema autonómico; es la más importante, pero no la única. Está el concepto de hegemonía aymara, al que apuestan muchos teóricos aymaras como Untoja, Ari y Ramiro Wankar. También Pablo Mamani y Uño.

Los niveles de autonomía y su concatenación, como ser el tema de competencias y de recursos económicos, no se han desarrollado, pues esta investigación ha comprobado que se carece de los elementos de una visión aymara uniforme para definirla, y que los mismos estarán en función de esta definición previa.

Por ejemplo, la cuestión de los recursos naturales, desarrollada en el último capítulo, muestra una tendencia de los etnocentristas a plantear la propiedad de los mismos en favor de los pueblos indígenas. Así lo han expresado en las entrevistas de la investigación dirigentes como Roberto de la Cruz, Fernando Huanacuni o Fernando Untoja, pero no es necesariamente así en las percepciones de los habitantes de base de las comunidades (entrevistas en Jesús de Machaqa, Larecaja tropical y Carangas Oruro).

Con todo, presentamos un resumen de nuestras conclusiones generales a partir de estas clasificaciones y del análisis expuesto en la investigación, no sin antes señalar que no todos los clasificados fueron analizados en detalle a lo largo de la investigación, pero no se quería dejar de nombrarlos en la misma.

- El concepto de autonomía no es parte de la cosmovisión aymara y andina; es un constructo de los no indígenas como parte del paradigma de la modernidad, y es ajeno a la lógica andina.
- Un elemento fundamental que consideramos de los más importantes de la investigación es que los aymaras e indígenas son pro integracionistas antes que separatistas.
- No existe una única visión aymara en torno a las autonomías, sino múltiples visiones al respecto.
- Muchas de las visiones en torno a las autonomías carecen de viabilidad, pese a contar con un buen sustento teórico.
- Es posible conciliar, redefinir y reinventar el concepto de nación desde las dos lógicas: la occidental y la andina como fundamento de un nuevo Estado plural- nación multicultural.
- En general no caben en la sociedad boliviana las visiones etnocentristas de un posible retorno a las estructuras ancestrales de reconstitución de un pasado milenario que ya no existe ni existirá en su versión original. Dicha postura es sostenida por algunos dirigentes aymaras e indígenas de manera aislada.
- Los pueblos indígenas no muestran en sus visiones desde la comunidad la intención de adueñarse o capturar la propiedad de los recursos naturales. Antes bien, se concibe una posición de solidaridad, de reciprocidad. La élite dirigente, sin embargo, alienta esta perspectiva de propietarismo indígena de los recursos naturales, confundiendo este tema, incluso con visiones cosmogónicas.
- Las voces de que los aymaras pretenden la construcción de su propio Estado no capturan el verdadero sentimiento y pensamiento que, insistimos, está en una lógica integracionista, por el mismo devenir histórico y por la misma realidad política actual que le toca vivir.

- Todas las visiones indias y no indias cuestionan al unísono el paradigma eurocéntrico de Estado-nación.
- Para la mayoría de los aymaras, el replanteamiento de un nuevo tipo de Estado y la reinvención de la nación pasa necesariamente por el mantenimiento de la unidad nacional, que no está en discusión.
- Algo preocupante es que en las diferentes propuestas indias y no indias en torno de la refundación estatal se constata una concepción "patrimonial" del Estado (contenido de clase/grupo/etnia) que va a contracorriente con la pretendida democratización del poder del Estado.

Finalmente, consideramos haber cumplido los objetivos de la investigación al haber profundizado, indagado y analizado en la visión (las visiones) aymara(s) en torno a las autonomías desde la pluralidad, de abajo hacia arriba, y de arriba hacia abajo, calibrando el grado de correspondencia entre lo que piensa la base y lo que piensan las élites indias y no indias sobre el tema.

Bibliografía

AA VV

2003 *La descentralización que se viene*. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Aghón, Gabriel

1993 *Descentralización fiscal: Marco conceptual*. Santiago de Chile: CEPAL. Serie Fiscal N° 44.

Aghón, Gabriel, Francisco Alburquerque y Patricia Cortés

2001 *Desarrollo económico local y descentralización en América Latina. Un análisis comparativo*. Santiago de Chile: CEPAL/GTZ.

Aguilar, Alberto Luis, F. López, J. Miranda, L. Cerruto, C. Paco y H. Calisaya

2006 *Resumen del modelo de propuesta política andino-amazónico a la CPE*. Oruro, Bolivia.

Aja, Eliseo

2001 *El Estado autonómico*. Barcelona: Anagrama. 3ª edición.

Alarcón, Tomás

2006 *Los pueblos indígenas frente a la globalización*. Tacna, Perú: CAPAJ, ECOSOC. Qullana suyu, Aymara Marka.

Albó, Xavier

2004 *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*. La Paz: Plural y CIPCA, cuadernos de investigación N° 59.

2002 *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural y CIPCA, cuadernos de investigación.

1999 *Iguales aunque diferentes*. La Paz: CIPCA, Cuadernos de investigación N° 52.

1998 *Quechuas y aymaras*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, PNUD.

Albó, Xavier y Amalia Anaya

2004 *Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia*. La Paz: UNICEF.y CIPCA Cuadernos de Investigación N° 58.

Albó, Xavier *et al.*

1990 *La cara india y campesina de nuestra historia*, 3ª edición. La Paz: UNITAS y CIPCA.

Albó, Xavier y Franz X. Barrios

2007 *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. Cuaderno de Futuro 22. La Paz: PNUD.

Alem, Teresa

2001 *Comunicación y vivencia ¿Interculturalidad?* La Paz.

Anderson, Benedict

2006 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Archondo, Rafael *et al.*

2004 *¿A dónde vamos?: Progreso en diferentes culturas*. La Paz: PIEB, GTZ, Goethe Institut.

Ari Chachaki, Waskar

2001 *Globalismo democrático y el futuro del Pueblo Aymara*, http://www.nativeweb.org/indiconf2001/ari.html.

Ari Chachaki, Waskar (editor)

2000a *Aruskipsaipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki e Hisbol.

2000b *Globalismo democrático y el futuro del pueblo aymara. Aruskipsaipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki e Hisbol.

2000c *Los derechos humanos del pueblo aymara y la tarea histórica de cada generación. Aruskipsaipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki e Hisbol.

ANOIOCCB

2006 *Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*. Sucre: Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia.

Antezana Ergueta, Luis

1978 *Historia económica de Bolivia*, tomos 3 y 4. La Paz: editorial La Juventud.

Assies, Willem, del Haar y Hoekema

1999 *Los derechos constitucionales y otras reformas del Estado. La problemática territorial indígena. El ejercicio de la autoridad indígena*. Ámsterdam: CEDLA.

Ayllu Sartañäni

1995 *Perspectiva de descentralización en Karankas: la visión comunaria*. La Paz: FES-ILDIS y PROADE.

Ayo, Diego

2003 *Municipalismo y Participación Popular*. La Paz: Ed. Muela del Diablo.

Bailaba, J., M. Galindo, F. Patzi, Á. García L., E. Paz, E. Ticona y S. Yampara

2005 "Movimientos sociales y autonomías regionales", revista *Temas Sociales* Nº 26. Carrera de Sociología UMSA, La Paz.

Barnadas, Joseph M.

1973 *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Barragán, Rossana

2007 "Centralismo, descentralización, instituciones públicas y sujetos sociales". En: *Estados de la investigación en el departamento de La Paz*. La Paz: CIDES, DIPGIS y PIEB.

Barrios Suvelza, Franz Xavier

2004 *Informe final del Programa de Apoyo a la Descentralización (PRAD)*. La Paz.

2002 *El Estado triterritorial*. La Paz: Plural editores.

Barrios Suvelza, Franz Xavier (coordinador)

2002 *Estudio de evaluación de capacidades institucionales y de gestión prefectural*. La Paz: Ministerio de la Presidencia Viceministerio de Coordinación Gubernamental.

Bazoberry, Oscar, Lorenzo Soliz y Juan Carlos Rojas
2006 *Vivencias y miradas sobre la participación popular.* La Paz: CIPCA, Cuadernos de Investigación N° 65.

Bertonio, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara.* La Paz: CERES, MAIPO.

Berríos, Santiago
1990 *Descentralización administrativa o descentralización político-administrativa.* Conferencia dictada en el Ilustre Colegio de Abogados de La Paz, 8 de febrero de 1990.

Blanes, José
2000 *Mallkus y alcaldes.* La Paz: PIEB.

Blanes, José, Fernando Calderón, Jorge Dandler *et al.*
2003 *Formación y evolución del espacio nacional.* La Paz: Plural, PNUD, CERES. Cuadernos de Futuro 18. Informe de Desarrollo Humano.

Bobbio, Norberto
2005 *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Boisier, Sergio
1992 *El difícil arte de hacer región.* Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

1988 *Palimpsesto de las regiones como espacios socialmente construidos.* Santiago de Chile: ILPES, Área de Planificación y Política Regional. Documento 88/02. Serie Ensayos.

Börth, Carlos
2001 *La descentralización del Estado boliviano.* La Paz: Fondo editorial de los Diputados.

Bourdieu, Pierre
2001a *El campo político.* La Paz: Plural editores.

2001b *Las estructuras sociales de la economía.* Buenos Aires: Manantial.

1997 *Razones prácticas.* Barcelona: Anagrama.

Bouroncle Carreón, Alfonso
2005 *Del ocaso de Tiahunacu a los orígenes de Machu Picchu.* Lima: Congreso de la República.

Bueno Saavedra, Ramiro

2007 *La autodeterminación de los pueblos* (texto inédito). La Paz: UMSA, Carrera de Ciencias Políticas.

Camargo, Enrique, Simón Yampara y Cletus Gregor Barié

2005 *Visiones indígenas de descentralización*. La Paz: FES-ILDIS. Serie Descentralización y Participación Nº 8.

Caminal, M.

2002 *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*. Barcelona: Paidós.

CEPAL ILPES

s. f. *Ensayos sobre descentralización y desarrollo regional*. Cuadernos del ILPES Nº 32.

Céspedes, Augusto

1976 *El presidente colgado*. La Paz: Editorial La Juventud. 2ª edición.

Choque, María Eugenia

2006 "Descolonización: Una alternativa para los pueblos indígenas". En: *Asamblea Constituyente y pueblos originarios*. La Paz: Jach'a Uru Indigenous Organization. Fondo Editorial Pukara.

Choque Canqui, Roberto

1992 "Historia". En: *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB e Hisbol.

Choque Canqui, Roberto y Esteban Ticona

1996 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CEDOIN/CIPCA, Cuadernos de Investigación Nº 46.

Choquehuanca, Germán

2005 "El proyecto de reconstrucción del Kollasuyo". En: *Autonomías, federalismo, consociación, diarquía. Nuevas visiones del país y grandes tendencias del debate preconstitucional boliviano*. La Paz: Ministerio de Participación Popular.

Cieza de León, Pedro

1967 [1553] *El señorío de los incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Clavero, B.

1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México, D. F.: Siglo XXI editores.

CODEINCA
2004 *Propuesta de regionalización de Bolivia* (documento elaborado por César Tito Meleán). Sucre, Bolivia: Comité de Defensa de los Intereses de Chuquisaca.

Colque, Gonzalo
2006 Artículo en semanario *Pulso* (La Paz, 23 de noviembre de 2006): 7.

Combès, Isabelle
2005 *Etnohistorias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX)*. La Paz: PIEB e IFEA.

CONAMAQ
2006 *Tesis política*. Sucre, Bolivia.

Condarco Morales, Ramiro
1978 *Zárate, el temible Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz.

Conde Mamani, Ramón
2005 "Bolivia colonial y pueblo aymara". En Nicholas Robins (editor), *Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*. La Paz: Plural.

Coraggio, José L.
1988a *Poder local y poder popular*. Montevideo: Cuadernos del CLAEH, año 13 N° 45-46.

1988b *Territorios en transición. Crítica a la planificación regional en América Latina*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.

Cruz, Alanguia, Bonifacio (coordinador y compilador)
2006 *Nueva ruralidad boliviana. Encuentros departamentales de mujeres productoras*. La Paz: PIEB, Embajada de Francia, AMAQ.

Curbelo Ranero, José Luis
1990 "Andalucía, crecimiento y equidad". En: *Economía política de la descentralización*. Sevilla, España: Instituto de Desarrollo Regional.

Dabdoub, Carlos
2000 *Descentralización Ya!* Santa Cruz de la Sierra: Ed. El País.

De Carreras Serra, Francesc *et al.*
2005 *Descentralización en perspectiva comparada. España, Colombia, Brasil*. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores. Serie descentralización y Participación N° 9.

Delgado, Freddy y Juan Carlos Mariscal (editores)
2006 *Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora.* Cochabamba: Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias UMSS, AGRUCO, COMPAS, Plural editores.

Deustua, José y José Luis Rénique
1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931.* Cuzco, Perú: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. Serie Debates Andinos Nº 4.

Díaz Polanco, Héctor
1999 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios.* México, D. F.: Siglo XXI editores. 3ª edición.

Dillinger, William
2000 *Memorando ayuda memoria. Informe sobre la descentralización en Bolivia.* La Paz: Banco Mundial.

Dussel, Enrique
2006 *20 Proposiciones de política de liberación.* La Paz: Letra Viva. Editorial Tercera Piel.

Echazú, Jorge
2003 *El desafío de las naciones.* La Paz: Ediciones Liberación.

Fabricano, Marcial *et al.*
1999 *Políticas públicas con equidad de género para los pueblos indígenas de Tierras Bajas.* Memoria del 1er y 2º Taller. La Paz: VAIPO, CIPCA BENI, CIDOB, OPS/OMS, UNICEF, TIJARAIPA, UMSA/Comité Interfacultativo de Género e Interculturalidad.

Finot, Iván (editor)
2000a *Resúmenes de lecturas seleccionadas sobre descentralización. Aproximación económica.* Santiago de Chile: ILPES, Dirección de Desarrollo y Gestión Local. Curso de Gestión Estratégica del Desarrollo Local.

2000b *Descentralización y participación en América Latina: Teoría y práctica.* Santiago de Chile: ILPES, Dirección de Desarrollo y Gestión Local.

1998 *Descentralización en América Latina: ¿Cómo conciliar eficiencia con equidad?* Caracas: ILPES, Dirección de Desarrollo y Gestión Local. Revista del CLAD Nº 10.

Fornés y García, Josep
2003 "Multiuculturalidad y cohesión social", *Revista Iberoamericana*, Madrid.

Fuller, Norma (editora)
2006 *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red de desarrollo de las ciencias sociales del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, IEP.

FUNDAPPAC
2004 Autonomías e institucionalidad. La Paz: Ed. Capicolor.

Galindo Soza, Mario
2005 *Autonomías departamentales*. Parte N° 1. "Descentralización Fiscal Financiera". La Paz: FES-ILDIS, *La Razón*, Comité Pro Santa Cruz, FULIDED. 23/03/05.

2004a "La descentralización fiscal financiera en el marco de las autonomías departamentales", *Tinkazos* N° 17, La Paz, PIEB.

2004b "Diez años de planificación participativa en el proceso de Participación Popular". En: Diego Ayo (editor), *Diez años de Participación Popular*. La Paz: FES-ILDIS.

2003a "Descentralización fiscal financiera, federalismo fiscal y gobernabilidad autonómica". En: *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Descentralización y Participación N° 6. La Paz: FES-ILDIS.

2003b "Municipio indígena. Análisis político de la profundización de la descentralización en un Estado multicultural". En: *Municipio indígena. La profundización de la descentralización en un Estado multicultural*. La Paz: Ministerio de Participación Popular y Federación de Asociaciones Municipales FAM.

1998 "La Participación Popular y la descentralización administrativa". En: *Las reformas estructurales en Bolivia* (tomo 1). La Paz: Fundación Milenio.

2000 *Municipio productivo: una estrategia de implementación*. Sucre, Bolivia: Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular y GTZ.

García Canclini, Néstor
1999 *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós. Estado y Sociedad.

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D. F.: Grijalbo.

García Linera, Álvaro (coord.)
2005a *Estado multinacional*. La Paz: Editorial Malatesta.

2005b *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Diakonía y Oxfam (2ª ed.).

2005c "Autonomías y Estado multinacional: una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales", Revista *Temas Sociales* N° 26. La Paz, Carrera de Sociología, UMSA.

2003a "Autonomías regionales indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Descentralización y Participación N° 6. La Paz: FES-ILDIS.

2003b "La crisis del Estado", *Tinkazos* N° 14. La Paz, PIEB.

2002 "Ocaso de un ciclo estatal". En: Gutiérrez, García, Prada y Tapia, *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Comuna/Muela del Diablo.

García Mérida, Wilson
2006 "Propuesta de regionalización para Bolivia", revista *OH, La Prensa*. La Paz, 6 de agosto de 2006.

Geertz, Clifford
2002 *La interpretación de la cultura*. Mac Kenzie Ed.

Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra
1995 *Elay Santa Cruz. Informe de Desarrollo Humano de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz de la Sierra: PNUD.

Gonzáles García, Jimena Tatiana
2006 "La educación intra e intercultural desde la identidad de lo humano integral y el fracaso de la Reforma Educativa en Bolivia". En: Delgado y Mariscal (eds.), *Educación Intra e Intercultural*. Cochabamba: Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias UMSS, AGRUCO, COMPAS y Plural editores.

Gonzáles García, Jimena Tatiana y José Mario Illescas
2003 *Contraencíclica de Abya-Yala. Después de más de quinientos años 1492-1992-2003 o Diálogo crítico con la encíclica Centesimus Annus*. Cochabamba: AGRUCO, CIVITAS, CEDIB, PROCAM, PROMEC, Facultad de Ciencias Económicas UMSS, Grupo Editorial Kipus.

Gray Molina, George
2006 "El Estado del interculturalismo". En: *Derechos Humanos y Acción Defensorial. Revista Especializada del Defensor del Pueblo de Bolivia* N° 1, La Paz.

Gruner, Wolf
2003 "Los parias de la patria. La discriminación estatal de los indígenas de la República de Bolivia (1825-1952/53)". En: Salmón y Delgado (editores), *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo* XX. Estudios Bolivianos volumen 1. La Paz: Plural.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 [1615] *Primer nueva crónica y buen gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI editores.

Guibernau, M.
1996 *Los nacionalismos*. Barcelona: Ariel.

Gutiérrez, P. Bladimir
2003 *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. La Paz: PIEB.

Habermas, Jürgen
2003 *Acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

1999 *Teoría y praxis*. Madrid: Editorial Atalaya.

1991 *La distinción: Economía de las prácticas*. Madrid: Taurus.

1981 *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.

Haken, Herman
2001 *La teoría sobre sinergia*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Hardt, Michael y Antonio Negri
2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Haverkort, Bertus, Katrien Vaan't Hooft y Wim Hiemstra (eds.)
2003 *Antiguas raíces; nuevos retoños. El desarrollo endógeno en la práctica*. La Paz: AGRUCO, COMPAS y Plural editores.

Hickman, M. John
1975 *Los aymaras de Chinchera, Perú*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Hiernaux, Nicolas Daniel
1995 "La región insoslayable", revista *Eure* vol. XXI, N° 63, Santiago de Chile.

Hopenhayn, Martín
2004 "El reto de las multiculturalidades y la identidad", *Revista de Ciencia Política de la Universidad de Chile.*

Hurtado Javier
1986 *El katarismo.* La Paz: Hisbol.

Ibarra Grasso, Dick Edgar y Roy Querejazu Lewis
1972 *Treinta mil años de prehistoria de Bolivia.* Cochabamba: Los Amigos del Libro (2ª ed.).

Illescas, José Mario
2006 "Neocolonización y reevangelización en la reforma educativa y la propuesta de intra e interculturalidad". En: Delgado y Mariscal (editores), *Educación intra e intercultural.* Cochabamba: Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias UMSS, AGRUCO, COMPAS y Plural editores.

2005 *Abya Yala.* Cochabamba: Ediciones Populares.

INE y UDAPE
2003 *Pobreza y desigualdad en municipios de Bolivia.* La Paz: Instituto Nacional de Estadística y Unidad de Análisis de Políticas Económicas.

Iturralde, Diego
1996 *Situación de los derechos indígenas en las legislaciones de América Latina.* Buenos Aires: Editorial Mastergraf.

Kymlicka, Will
2003 *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía.* Barcelona: Paidós.

1996 *Ciudadanía multicultural.* Barcelona: Paidós. 2ª edición.

Laserna Roberto
2004 *La democracia del Ch'enko.* La Paz: Fundación Milenio.

Lema, Ana María
2001 *De la huella al impacto.* La Paz: PIEB.

Lenin, Vladimir Illich
1972 *La autodeterminación de los pueblos.* Moscú: Editorial Progreso.

Lijphart, A.
2000 *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países.* Barcelona: Ariel.

1998 *Las democracias contemporáneas.* Barcelona: Ariel.

Lipa, Cristina y Mauro Hurtado
2005 *Incidencia política para el desarrollo local.* La Paz: CRS CIPCA.

Lira, Luis
1994 *Regionalismo abierto y regionalismo virtual.* Santiago de Chile: ILPES, Dirección de Políticas y Planificación Regionales. Serie Investigación. Documento 95/13.

Loayza, Rafael
2004 *Halajtayata.* La Paz: FUNDEMOS y fund. Hanns Seidel.

Loayza, Silvia
2006 *Servicio y prestigio en el mundo Andino. Su construcción y ejercicio.* Mimeo. La Paz.

López, Félix y Jorge Miranda
2006 *Propuesta política andino-amazónica.* Oruro, Bolivia.

López, Luis Enrique
1996 "No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación". En: Godenzzi (compilador), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

López, Luis Enrique y Pablo Regalsky (editores)
2005 *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia.* Cochabamba: Plural, Cenda, PROEIB-Andes.

Lora, Guillermo
1978 *El movimiento obrero boliviano.* Tomos II y III. La Paz/Cochabamba: Ed. Los Amigos del Libro.

Lukács, György
2004 *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía.* Antonino Infranca y Miguel Vedia (compiladores). Buenos Aires: Ediciones Herramienta. 2ª ed.

Lynch, John
1976 *Administración colonial española 1782-1810. El sistema de intendencia en el virreinato del río de La Plata.* Buenos Aires: EUDEBA. 2ª ed.

Llanque, Domingo

1990 *La cultura aymara*. Puno, Perú: IDEA y TAREA.

Maiz, Ramón

2004 *Nacionalismo, democracia y federalismo*. Barcelona: Instituto Ramón Campalans.

Mamani Condori, Carlos

2000 "Memoria y política aymara". En: *Aruskipsaipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki e Hisbol.

Mamani Ramírez, Pablo

2006 "Multipoder *vs*. unipoder ¿Podrá la Asamblea Constituyente expresar esto?" En: *Asamblea Constituyente y pueblos originarios*. La Paz: J'acha Uru Indigenous Organization y Fondo Editorial Pukara.

Marinissen, Judith

1998 *Legislación boliviana y pueblos indígenas. Inventario y análisis en la perspectiva de las demandas indígenas*. Santa Cruz de la Sierra: SNV y CEJIS. 2ª edición.

Mayorga, Fernando

2003 "Los desafíos de la nación boliviana: Estado plurinacional y nación multicultural en Bolivia". En: *Bolivia: Visiones de futuro*. La Paz: FES-ILDIS.

Mazurek, Hubert

2006 *Espacio y territorio*. La Paz: IRD, Universidad del Programa de Investigaciones Estratégicas de Bolivia U-PIEB.

Medina, Javier

2006a *Diarquía*. La Paz: Ed. Garza Azul.

2006b *¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar lo local desde lo global*. La Paz: Ed. Garza Azul.

2004 *Nuevos paradigmas y Constituyente*. La Paz: Red de internet sobre Asamblea Constituyente y Descentralización.

2003 "Municipio indígena: Historia de un concepto". En: VV AA, *Estado del arte: a nueve años de la promulgación de la Ley de Participación Popular*. La Paz: GTZ.

2002 *La vía municipal hacia la vida buena: insumos para ajustar la EBRP*. La Paz.

2001 *Manifiesto municipalista. Por una democracia participativa municipal.* La Paz: G-DRU.

2000 *Diálogo de sordos: Occidente e indignidad. Una aproximación conceptual a la Educación Intercultural y Bilingüe en Bolivia.* S. d.

Milla Villena, Carlos
1983 *Génesis de la cultura andina.* Lima.

Miller, D.
1995 *On Nationality.* Oxford.

Ministerio de Asuntos Indígenas y Originarios
2004 *Participación indígena y formas de representación: Foro Internacional hacia la Asamblea Constituyente.* La Paz: Fondo Indígena.

Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios
2001a *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Diagnóstico nacional.* La Paz: MAIPO.

2001b *Reglamento de estudios de necesidades espaciales para TCO.* La Paz: MAIPO.

Ministerio de Participación Popular
2005 *Diálogo Nacional Bolivia productiva 2003-2004.* La Paz: Ministerio de Participación Popular.

Ministerio de Desarrollo Sostenible
2003 *Mapas fisiográficos.* La Paz: Viceministerio de Planificación, Dirección de Ordenamiento Territorial.

Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación
2002 *Interfase Censo de Población y Vivienda.* La Paz.

Ministerio de Desarrollo Humano/SEP
1996 *Apre(he)ndiendo la participación popular. Análisis y reflexiones sobre el modelo boliviano de descentralización.* La Paz.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y Banco Mundial
1999 *Los aymaras de Machaca. Comunidades Sullkatiti-Khonko.* Serie Justicia Comunitaria N° 1. La Paz: Sierpe Publicaciones.

1998 *Sobre brujos y* lik'ichiris. Serie Justicia Comunitaria N° 6. La Paz: Sierpe Publicaciones.

Mires, Fernando
2000 *Teoría política del nuevo capitalismo.* Caracas: Nueva Sociedad.

Molina, Carlos Hugo

2000a *Las mancomunidades municipales como política de Estado: La experiencia innovadora de la Gran Chiquitanía.* La Paz: FES-ILDIS

2000b *Mancomunidad municipal: visión estratégica para una política de Estado.* La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular. Proyecto de Apoyo a la Planificación y Gestión Participativa Municipal. Documento N° 6.

1995 *La descentralización imposible.* Santa Cruz de la Sierra: Ed. El País (2ª edición).

Molina, Ramiro y Xavier Albó

2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana.* La Paz: PNUD.

Montaño Aragón, Mario

1987 *Antropología cultural boliviana.* La Paz: Editorial Don Bosco (2ª edición).

Montes Ruiz, Fernando

1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia.* La Paz: Editorial Armonía.

Montes Ruiz, Fernando, Elizabeth Andia y Fernando Huanacuni

2005 *El hombre que volvió a nacer. Policarpio Flores Apaza.* La Paz: PADEM, AOS, COSUDE.

Moore, Donald

1997 "Remapping resistance. Ground for Struggle and the Politics of Place". En: Steve Pile y Michael Keith (editores), *Geografies of Resistance.* Londres: Routledge.

Morín, Edgar

1999 *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* UNESCO.

Muñoz, Diego, Bonifacio Cruz y Beatriz Canedo

2004 *Organizaciones económicas campesinas y políticas públicas. Un estudio comparativo.* La Paz: IIED, PIEB, DFID y Plural editores.

Muñoz, Diego, M. E. Canedo, A. Echalar, A. Bebbington y S. Croxton

2004 *Políticas públicas y agricultura campesina. Encuentros y desencuentros.* La Paz: IIED y Plural editores.

O'Connor D'Arlach, Tomás

1919 *Las revoluciones en Bolivia*. La Paz.

Orzúa de la Serna, Montserrat

2006 *Reforma, restauración y revolución. En torno a las autonomías departamentales, la constituyente y las fuerzas revolucionarias*. La Paz: Dialécticos editores escritores.

Olivé, León

1999 *Multiculturalismo y pluriculturalismo*. México, D. F.: Ed. Paidós y UNAM.

Olmedo Llanos, Óscar

2007 *Paranoia aimara*. La Paz: Plural.

Oommen, T.

1997 *Citizenship, Nationality and Ethnicity. Reconciling Competing Identities*. Cambridge: Polity Press.

Ossio S., Luis, Joan Prats *et al.*

2006 *Visiones de las autonomías en Bolivia*. La Paz: FUNDAPPAC, IIG, Agencia Catalana de Cooperación, Fundación Konrad Adenauer y *La Razón*.

Pacheco, Diego

1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol y MUSEF.

Paredes, Rigoberto

1991 *Crónicas parlamentarias*. La Paz: Ed. Juventud.

1970 *Kollasuyo*. La Paz: Ed. Juventud.

Patzi, Félix

2004 *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Editorial CEA.

1999 *Insurgencia y sumisión*. La Paz: Comuna.

Peláez Gantier, Gabriel

1995 *Descentralización... ¿Mito o realidad?* La Paz: Editorial Jurídica Zegada.

Penner, Irma

1998 *Entre maíz y papeles*. Camiri, Bolivia: CIPCA, Hisbol N° 50.

Peña, Lourdes *et al.*
2003 *Interculturalidad entre chapacos, quechuas y cambas en Tarija*. La Paz: DICYT/UAJMS (Dirección de Investigación Científica y Tecnológica/Universidad Autónoma Juan Misael Saracho), CED (Centro Eclesial de Documentación), CER-DET (Centro de Estudios Regionales para el Desarrollo de Tarija) y PIEB.

Pinkert, R.
1987 *Andrés Ibáñez*. Santa Cruz de la Sierra.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey de la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: IFEA, Plural, University of Saint Andrews, University of London, Interamerican Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Portugal Mollinedo, Pedro
2006 "Proceso de descolonización y Asamblea Constituyente". En: *Asamblea Constituyente y pueblos originarios*. La Paz: Jach'a Uru Indigenous Organization. Fondo Editorial Pukara.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart
1995 *Teorías de la etnicidad*. París.

Prada, Raúl
2006 *Genealogía del poder*. La Paz: Grupo Episteme.

Prats Catalá, Joan
2005 "Federalismo, descentralización y autonomías en un mundo global", en *Noche parlamentaria: autonomías e institucionalidad*. La Paz: FUNDAPACC.

Quijano, Aníbal
1998 *La economía popular*. Lima: Mosca Azul editores y CEIS-CECOSAM.

1992 *La cuestión de identidad y nación en el Perú y en América Latina*. Lima: Mosca Azul editores.

1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad Política ediciones.

Quiroga Santa Cruz, Marcelo
1979 *Programa del Partido Socialista 1*. La Paz.

Quisbert, Máximo, Florencia Callisaya y Pedro Velasco
2006 *Líderes indígenas*. La Paz: PIEB.

Quispe, Eliseo, Alberto Aguilar, Ruth Rocha y Norka Araníbar
2003 *Tierra y territorio. Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda*. La Paz: Universidad Técnica de Oruro, CEPA (Centro de Ecología y Pueblos Andinos) y PIEB.

Quispe Huanca, Felipe
2001 *Entrevista al Mallku*. Basado en la entrevista realizada por Elías Mamani Conde, revista *Polémica* N° 1, La Paz.

Ramírez Eras, Ángel Marcelo
2002 *El paradigma de la interculturalidad*. Lima: ICCI Rimay e Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Ravines, Roger
1982 *Panorama de la arqueología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rawls, John
1993 *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.

REPAC
2006 *Aportes reflexivos para un nuevo país*. Santa Cruz de la Sierra: Representación Presidencial para la Asamblea Constituyente y el referéndum autonómico.

Reynaga, Fausto
1970 *La revolución india*. La Paz: Imprenta Movil Graf (1ª edición).

Rist, Stephan
2002 Si estamos de buen corazón, siempre hay producción. Caminos en la renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible. La Paz: AGRUCO, CDE y Plural editores.

Rivera Cusicanqui, Silvia
1992 "Sendas y senderos de la ciencia social andina", revista *Autodeterminación* N° 10, La Paz.

1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas de campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Hisbol.

Robins, Nicholas A. (editor)

2005 *Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*. La Paz: Plural editores.

Roca, José Luis

2003 "La crisis del Estado", revista *Tinkazos* N° 14. La Paz: PIEB.

1999 *Fisonomía del regionalismo boliviano*. La Paz: Plural.

Rocha, José Antonio

1992 "Apuntes en torno al planteamiento político aymara". En: *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB/Hisbol.

Rodríguez Ostria, Gustavo

1993 *Poder central y proyecto regional, Cochabamba y Santa Cruz en los siglos XIX y XX*. La Paz: IDAES y FES-ILDIS.

Rojas Ortuste, Gonzalo

2006 "Autonomías indígenas en un Estado intercultural boliviano", revista *Umbrales* N° 14. La Paz: Postgrado del CIDES-UMSA.

1994 *Democracia en Bolivia hoy y mañana*. La Paz: CIPCA.

Rojo, Crínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata

2003 *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: Editorial LOM, colección Escafandra.

Rondinelli, Dennis

1989 "Government Descentralization in Comparative Perspective: Theory and Practice in Developing Countries", *International Review of Administrative Sciences* vol. 47, N° 2. Washington, D. C.

Rostworowsky de Diez Canseco, María

1999 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie Andina 13.

Saavedra, José Luis

2006 "Por la autodeterminación de los pueblos indígenas", periódico mensual *Pukara* (7/11/06), La Paz.

Salazar Carrión, Luis

2002 *Multiculturalismo y la crisis del socialismo*. México, D. F.: Instituto de Estudios para la Transición Democrática.

Salmerón, Fernando
2003 "Reconocimiento de la diversidad indígena en México", revista *Cultura y Sociedad* N° 323, México, D. F.

Salmón, Josefa
1997 *El espejo indígena. El discurso inidigenista en Bolivia 1900-1956.* La Paz: Carrera de Literatura, Facultad de Humanidades, UMSA y Plural editores.

Salmón, Josefa y Guillermo Delgado (editores)
2003 *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo* XX. Estudio Boliviano. La Paz: Plural. Volumen I.

Sandóval, Isaac
1991 *Nación y Estado en Bolivia. Etnias, región, clase.* La Paz.

Sanjinés, Javier
2005 *El espejismo del mestizaje.* La Paz: IFEA y PIEB.

Santacruz Pachacuti Yamqui, Joan de
1968 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Perú.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 209.

Seleme, Iván
1988 *Descentralización político-administrativa.* La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Schmitt, Carl
1999 *Multiculturalismo.* Madrid: Tecnos.

Schumacher, E. F.
1981 *Lo pequeño es hermoso.* Madrid: H. Blume Ediciones.

Shahid, Burki y Guillermo Perry
1999 *Socavando la democracia en nombre de la descentralización.* Valdivia, Chile: Banco Mundial.

Shiferts, Norbert
1992 "Cronistas del siglo XVI-XVII como fuentes de la investigación aymara. Tendencias y desiderata". En: *La cosmovisión aymara.* La Paz: UCB/Hisbol.

Smith, Anthony y Ramón Maiz
2003 *Nacionalismos y movilización política.* Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Sordo, Emma
2003 "El derecho de autonomía: la disputa entre dos cofradías nativas en el Potosí colonial". En: Salmón y Delgado (editores), *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX*. La Paz: Plural editores.

Soria, Carlos
2004 *Comentarios a los linchamientos del Altiplano peruano*. La Paz: Red de internet sobre Asamblea Constituyente y Descentralización.

Spedding Pallet, Alison
2002 *Autonomía local y fragmentación territorial. El proceso de cantonización en Bolivia, siglo XX*. La Paz: IDIS-UMSA. Cuadernos de Investigación Nº 13.

Stavenhagen, Rodolfo
1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México, D. F.: El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Stephenson, Marcia
2003 "El uso de dualismos y género sexual en la comulación del discurso inidanista de Fausto Reynaga". En: Salmón y Delgado (editores), *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX*. La Paz: Plural editores.

Susz, Pedro
2005 *La diversidad asediada*. La Paz: Plural editores.

Tapia, Luis
2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA y Muela del diablo.

Taylor, Charles
1994 "El debate entre liberales y comunitarios", *Revista de Humanidades* Nº 2, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile.

1993 *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Temple, Dominique
2003 *Teoría de la reciprocidad*. La Paz: PADEP y GTZ.

Temple, Dominique, Félix Layme, J. Michaux, M. Gonzales y E. Blanco
2003 *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI y Carrera de Antropología y Arqueología de la UMSA.

Ticona, Esteban

2005a "El *thakhi* entre los aymara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales". En: *Autonomías, federalismo, consociación, diarquía. Nuevas visiones del país y grandes tendencias del debate pre constitucional boliviano*. La Paz: Ministerio de Participación Popular.

2005b *Lecturas para la descolonización*. La Paz: Plural, AGRUCO y Universidad de la Cordillera.

2003 *Los Andes desde los Andes*. La Paz: Ed. Yachaywasi.

2000 *Organización y liderazgo aymara*. La Paz: Universidad de la Cordillera y AGRUCO.

Ticona, Esteban y Xavier Albó

1997 *Jesús de Machaka, la marka rebelde N° 3: La lucha por el poder comunal*. La Paz: CEDOIN/CIPCA. Cuadernos de investigación 47.

Tola Larico, Samuel

2006 *La nación aymara y la Asamblea Constituyente. Fundamentos teóricos y políticos para la refundación de la República*. La Paz: U.P.S. Editorial.

Tocqueville, Alexis de

1999 *La democracia en América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Toranzo Roca, Carlos

2006 Rostros de la democracia: una mirada mestiza. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Tschopik, Harry Jr.

1968 *Magia en Chucuito*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Tse-Tung, Mao

1978 *Obras escogidas. Tomo III. El libro rojo*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.

Turpo Choquehuanca, Aureliano

2007 *Estado plurinacional: reto del siglo XXI*. La Paz: IIR Kioshi, Plural editores.

Untoja, Fernando

2005 "El modelo *ayllu*". En: *Autonomías, federalismo, consociación, diarquía. Nuevas visiones del país y grandes tendencias del debate preconstitucional boliviano*. La Paz: Ministerio de Participación Popular.

1999 *La rebelión de un kolla.* La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

1990 *Suma qamaña.* La Paz: Ediciones Populares CIMA.

Uño A., Liborio

2006 "Utilicemos las asambleas constituyentes para resolver el colonialismo interno hacia los pueblos originarios". En: *Asamblea Constituyente y pueblos originarios.* La Paz: Jach'a Uru Indigenous Organization y Fondo Editorial Pukara.

2005 "Hacia el Estado pluriautonómico", periódico mensual *Pukara.* La Paz, julio de 2005.

Urenda Díaz, Juan Carlos

2003 *Autonomías departamentales.* Santa Cruz de la Sierra: Ed. El País.

1999 *La descentralización deficiente.* Santa Cruz de la Sierra: Ed. Los Amigos del Libro.

Valencia, Alipio

1984 *El pensamiento político boliviano.* La Paz: Ed. Juventud.

Van Cott, Donna Lee

2000a *Constitucional Reform in the Andes. Redefining Indigenous-State Relations.* Knoxville, EE UU: Department of Political Science, University of Tenessee.

2000b "Party System Development and Indigenous Populations in Latin America. The Bolivian Case", *Party Politics* Vol. 6, N°2, Londres: 155-174.

Van Kessel, Juan

1992 "Tecnología aymara: un enfoque cultural". En: *La cosmovisión aymara.* La Paz: UCB/Hisbol.

Varnoux, Marcelo, Rafael Archondo y Juan Gabriel Bautista

2004 *Líderes y partidos indígenas. El factor étnico en el sistema político boliviano.* La Paz: ABCP, FKAS, USAID, IRI.

Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular

2002 *Estadísticas económicas del proceso de descentralización (nivel municipal y departamental).* La Paz: MDSP y Grupo Design.

Villoro, Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas.* México, D. F.: Paidós y UNAM.

Von Haldenwang, Christian
2000 *Nuevos conceptos de la política regional de desarrollo en Alemania: Aportes para la discusión latinoamericana*. Santiago de Chile: CEPAL/GTZ, Proyecto Desarrollo Económico Local y Descentralización en América Latina.

Wade, Peter
2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Editorial Abya Yala.

Wankar (Ramiro Reynaga)
1981 *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra queshuaymara contra España*. México: Editorial Nueva Imagen.

Wolf, Eric
1997 *Europa y los pueblos sin Historia*. México, D. F.: Siglo XXI editores.

Yampara, Simón
2005a "Descentralización y autonomía desde la visión de los pueblos originarios". En FES-ILDIS (ed.), *Visiones indígenas de descentralización*. La Paz: Plural editores, serie Descentralización y Participación N° 8.

2005b "¿Descentralización y autonomía cruceña o soberanía del Qullasuyu?", revista *Temas Sociales* N° 26, (La Paz) Carrera de Sociología, UMSA.

2005c "Pueblos indígenas y naciones originarias en el nuevo contexto del sistema". En: *Autonomías, federalismo, consociación, diarquía. Nuevas visiones del país y grandes tendencias del debate preconstitucional boliviano*. La Paz: Ministerio de Participación Popular.

1992a "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales de los Andes". En: *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB/Hisbol.

1992b "Economía comunitaria aymara". En: *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB/Hisbol.

Yapu, Mario (compilador)
2006 *Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz: IFEA y PIEB.

Zas Friz Burga, J.
2001 *El sueño obcecado. La descentralización política en América Latina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Zavaleta Mercado, René
1986 *Lo nacional popular*. México, D. F.: Siglo XXI editores (2ª edición).

1983 *El poder dual*. México, D. F.: Siglo XXI editores (2ª edición).

1980 *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.

Zeballos Aguilar, Ulises Juan
2002 *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el* Boletín Titikaka *(1926-1930)*. Lima: IFEA, Banco Central de la Reserva del Perú.

Normas y leyes de la República de Bolivia

Ley 843: Reforma Tributaria, 1985.

Ley 1178: Sistemas de Administración Financiera y Control Gubernamental, 20 de julio de 1990.

Ley 1551: Participación Popular, 20 de abril de 1994.

Ley 1606: Modificaciones a la Ley de Reforma Tributaria, 1995.

Ley 1615: Constitución Política del Estado, reformas, 6 de febrero de 1995.

Ley 1654: Descentralización Administrativa, 28 de julio de 1995.

Ley 2028: Ley de Municipalidades, 28 de octubre de 1999.

Ley 2492: Nuevo Código Tributario, 2 de agosto de 2003.

Convenio 1791 OIT Sobre Derechos Indígenas.

Decreto Supremo 27149: Reglamento para la transición al Nuevo Código Tributario, 2 de septiembre de 2003.

Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular
2002 *Digesto de descentralización participativa. Compilación de normas referidas a la Participación Popular y la Descentralización Administrativa.* La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación.

Personas entrevistadas en el marco de esta investigación

- SYa Simón Yampara, intelectual aymara. La Paz, 2006.
- MGo Martha González, AMAQ. La Paz, 5 de octubre de 2006.
- WkA Waskar Ari. La Paz, 23 de septiembre de 2006.
- TCa Teresa Canaviri, 15 de septiembre de 2006.
- FUn Fernando Untoja. La Paz, 18 de septiembre de 2006.
- FHu Fernando Huanacuni, intelectual aymara. La Paz, 15 de septiembre de 2006.
- RCz Roberto de la Cruz, dirigente alteño y concejal por ese municipio. El Alto, 17 de septiembre de 2006.
- PGu Paulino Guarachi. La Paz, septiembre de 2006.
- PeF Petronilo Flores, dirigente campesino de Santa Cruz. Santa Cruz de la Sierra.
- SiS Silvestre Saisani, dirigente del Bloque Oriental de campesinos originarios.
- RHu Ramiro Huanca. La Paz, 25 de septiembre de 2006.
- JMe Javier Medina, intelectual e ideólogo del municipalismo. La Paz, 18 de septiembre de 2006.
- GCh Germán Choquehuanca, intelectual aymara. La Paz, 17 de septiembre de 2006.

Siglas utilizadas

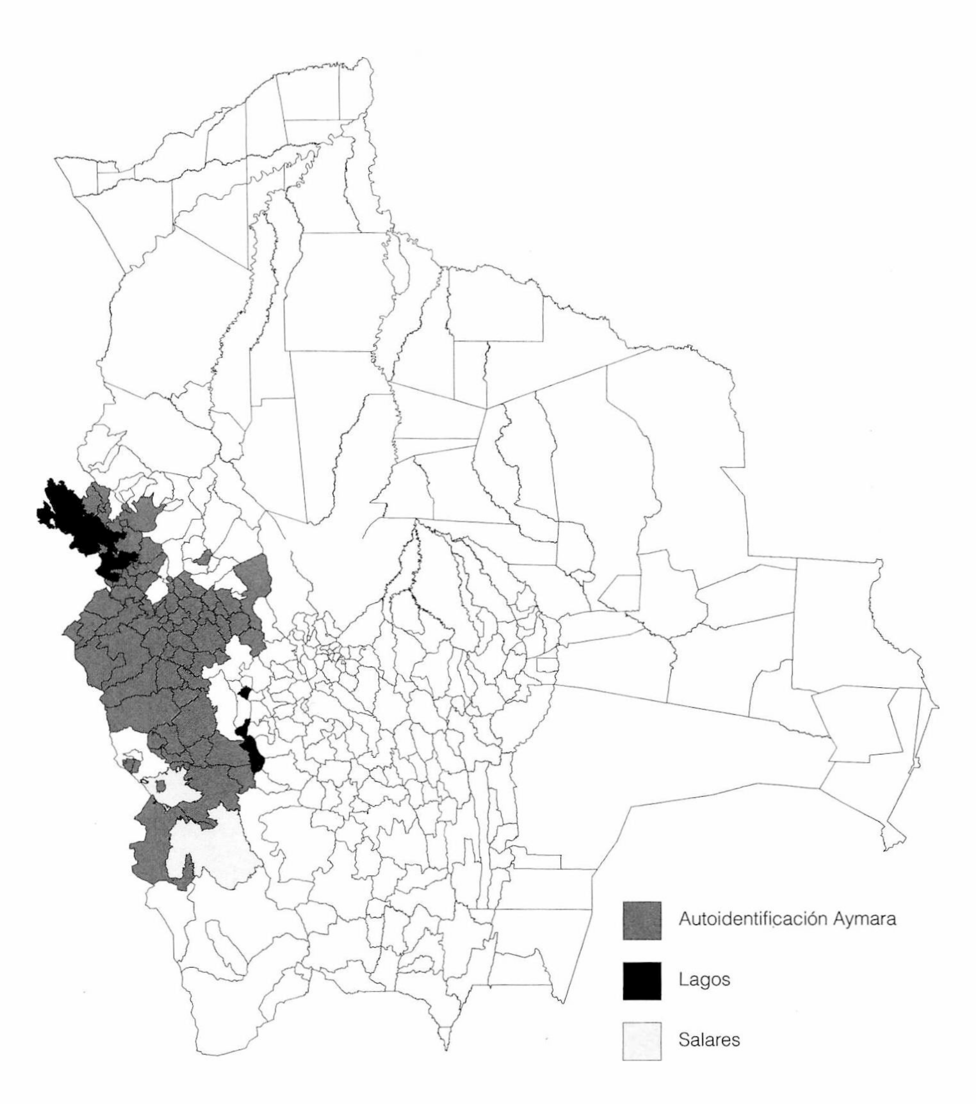
AMAQ:	Asociación de Mujeres Aymaras del Qollasuyo
ANOIOCCB:	Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias Campesinas y de Colonizadores de Bolivia
APG:	Asamblea del Pueblo Guaraní
APY:	Asamblea del Pueblo Yuracaré
CAINCO:	Cámara de Industria y Comercio de Santa Cruz
CEPB:	Confederación de Empresarios Privados de Bolivia
CAO:	Cámara Agropecuaria del Oriente
CEBEM:	Centro Boliviano de Estudios Multidisiciplinarios
CEBIAE:	Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa
CEDLA:	Centro de Desarrollo Laboral y Agrario
CEPAL:	Comisión Económica para América Latina
CPEMB:	Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni
CIDOB:	Central Indígena del Oriente Boliviano.
CIPCA:	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
COMLIT:	Comisión Nacional de Límites
CONADE:	Consejo Nacional de Descentralización
CONAMAQ:	Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qollasuyu
CONAPES:	Consejo Nacional de Política Económica y Social
CORDECRUZ:	Corporación de Desarrollo de Santa Cruz
CPESC:	Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CPIT:	Comité Pro Intereses de Tarija
CPSC:	Comité Pro Santa Cruz
CSCB:	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSUTCB:	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
EIB:	Educación intercultural bilingüe
FF AA:	Fuerzas Armadas
FMCBBS:	Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa
GTZ:	Cooperación Técnica Alemana
HIPC:	Highly Indebted Poor Countries
INE:	Instituto Nacional de Estadística
KND:	Katarismo Nacional Democrático
MST:	Movimiento sin Tierra
MAS:	Movimiento al Socialismo

MEC:	Ministerio de Educación y Cultura
NN UU:	Naciones Unidas
OICH:	Organización Indígena Chiquitana
OPS/OMS:	Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud
OTB:	Organización territorial de base
PROEIB-Andes:	Programa de Edución Intercultural Bilingüe de los Andes
PIEB:	Programa de Investigación Estratégica en Bolivia
PNUD:	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PED:	Poder Ejecutivo a nivel Departamental
PGDES:	Plan General de Desarrollo Económico y Social
PODEMOS:	Poder Democrático Social
SAFCO:	Sistema de Administración Financiera y Control Gubernamental
TCO:	Tierras comunitarias de origen
THOA:	Taller de Historia Oral Andina
UDAPE:	Unidad de Análisis de Política Económica

Anexo 1

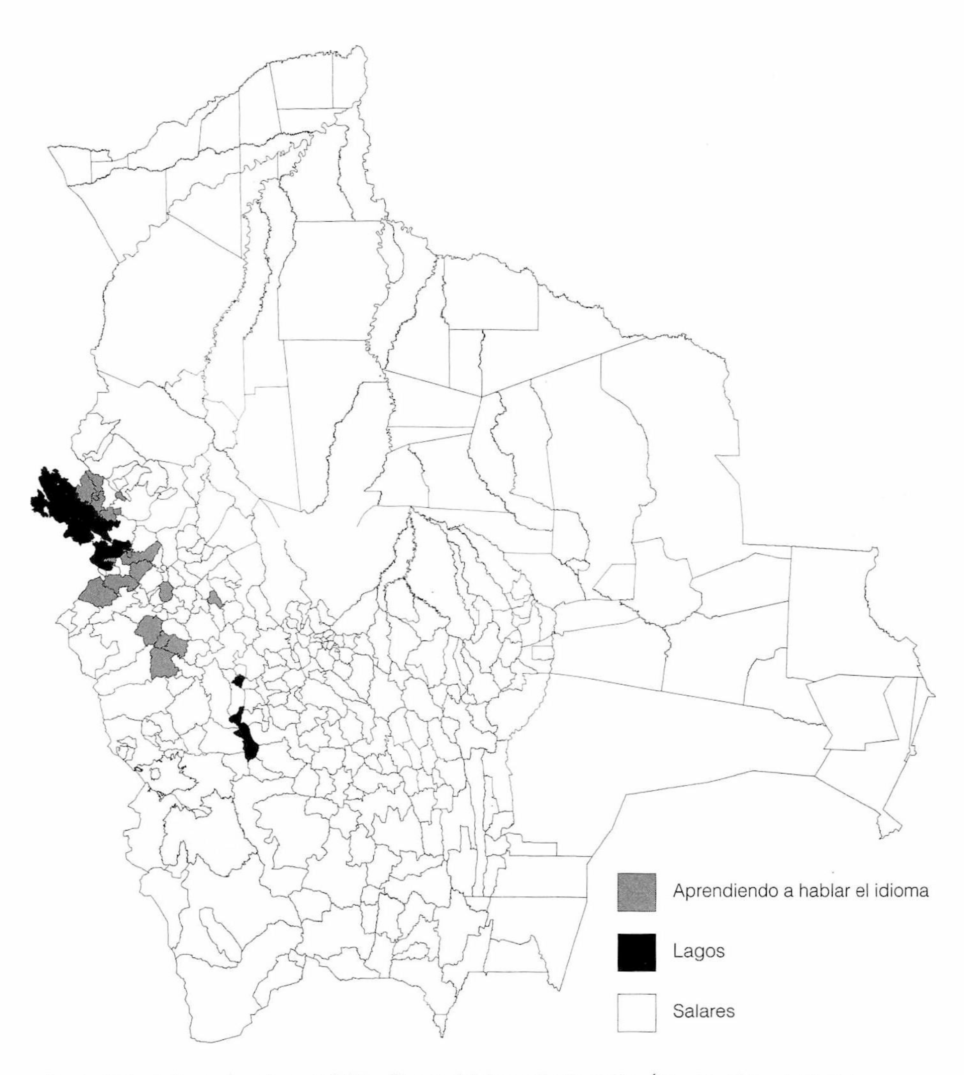
La identidad aymara (mapas)

Mapa A.1
Municipios en los que más del 85% de la población mayor de 15 años se autoidentificó como aymara



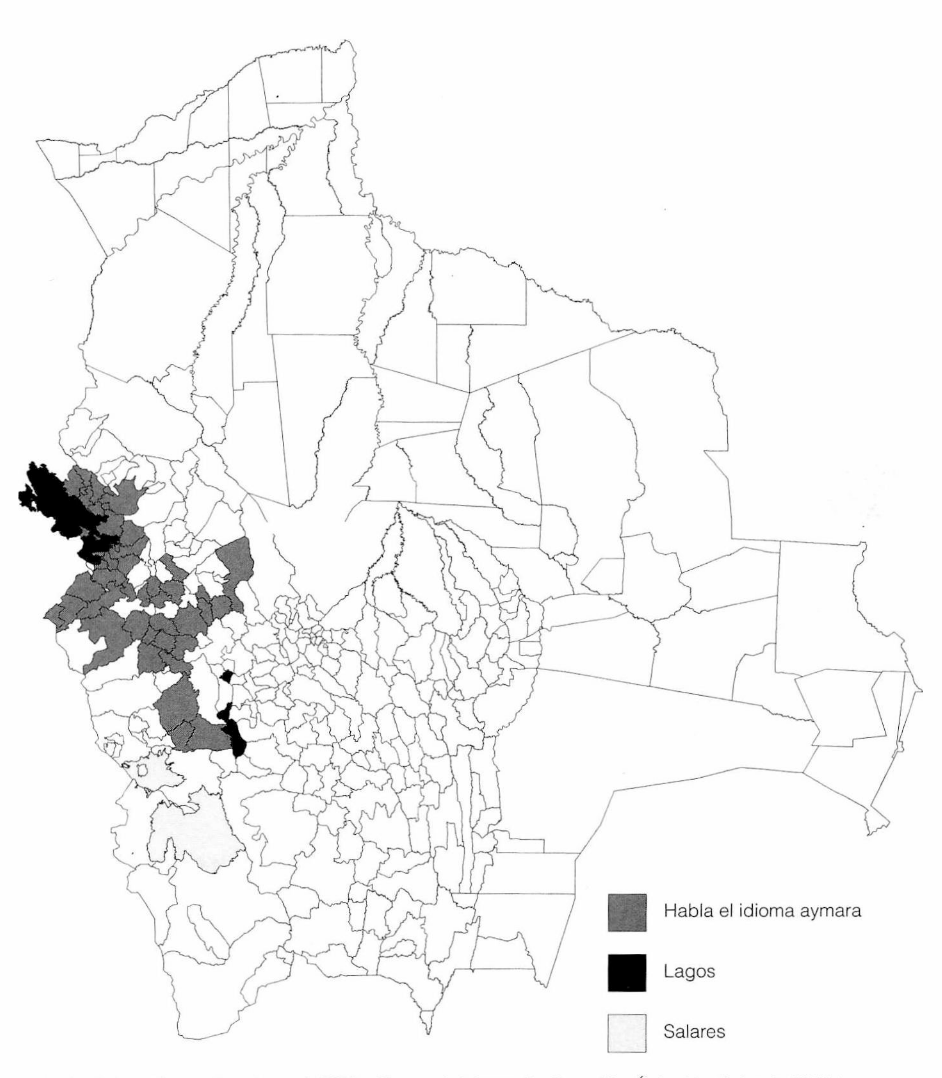
Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN.UU.

Mapa A.2
Municipios en los que más del 85% de la población aprendió a hablar aymara a partir de los cuatro años de edad



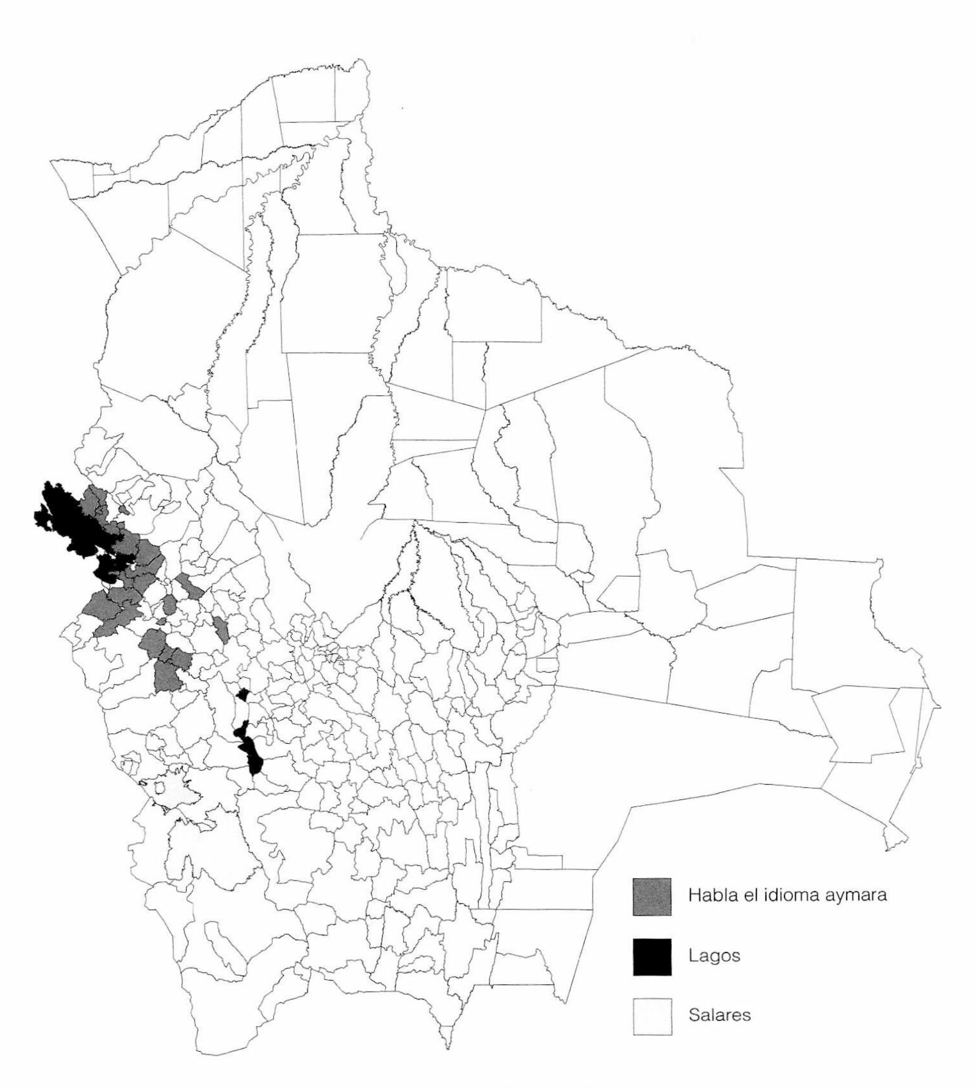
Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN.UU.

Mapa A.3
Municipios en los que más del 85% de la población habla el aymara (SIGEL)



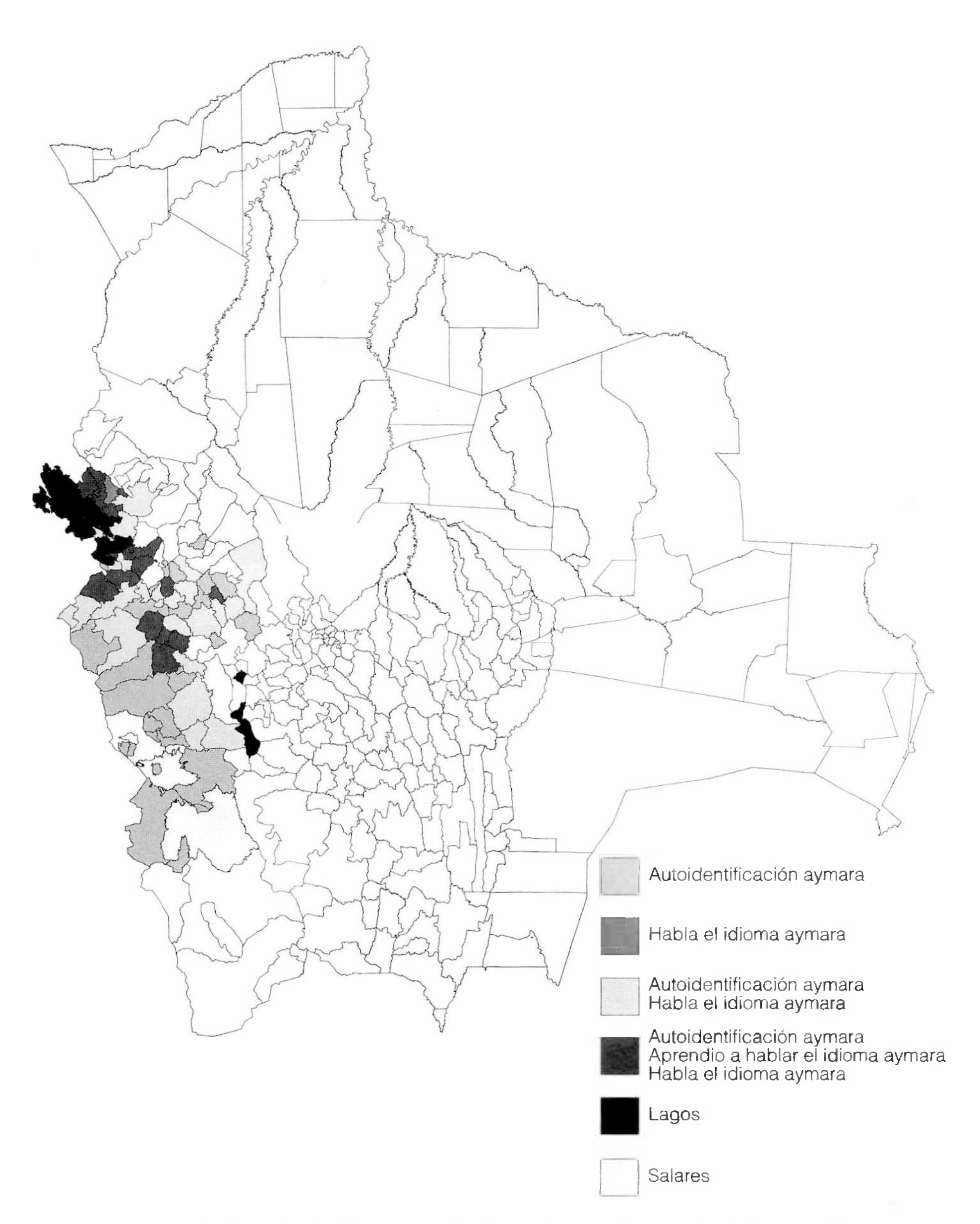
Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN.UU.

Mapa A.4
Municipios en los que más del 85% de la población habla el aymara
(*Atlas estadístico de municipios*)



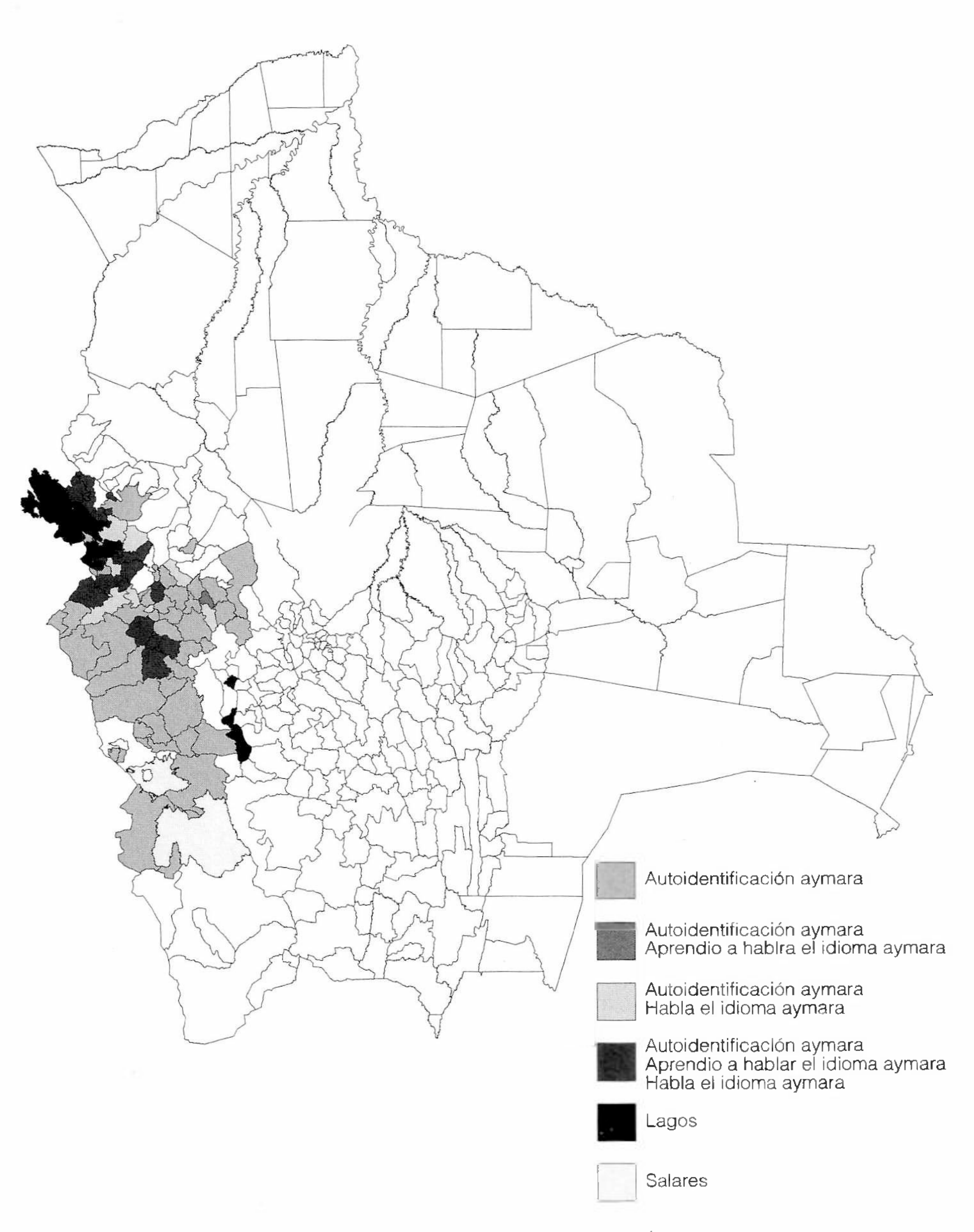
Fuente: Elaboración propia en base al Atlas Estadístico de Municipios 2005

Mapa A.5
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara, aprendió el aymara y lo habla



Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN.UU.

Mapa A.6
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara y habla el idioma aymara



Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN.UU.

Anexo 2

La identidad aymara (cuadros)

Cuadro A.1
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara, aprendió el aymara y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el idioma aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara
1	La Paz	Murillo	Palca	91,60%		91,91%
2	La Paz	Murillo	Mecapaca	92,10%		
3	La Paz	Murillo	Achocalla	89,11%		
4	La Paz	Omasuyos	Achacachi	95,03%		91,97%
5	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	94,02%	95,12%	97,89%
6	La Paz	Pacajes	Coro Coro	91,40%		
7	La Paz	Pacajes	Caquiaviri	96,29%		93,11%
8	La Paz	Pacajes	Calacoto	92,51%		90,02%
9	La Paz	Pacajes	Comanche	97,80%		93,68%
10	La Paz	Pacajes	Charaña	90,80%		
11	La Paz	Pacajes	Waldo Ballivián	89,95%		93,79%
12	La Paz	Pacajes	Nazacara de Pacajes	99,46%		94,98%
13	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	95,25%	90,83%	95,39%
14	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	96,77%	91,87%	96,24%
15	La Paz	Camacho	Mocomoco	93,33%	93,32%	96,65%
16	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	93,24%	86,90%	93,80%
17	La Paz	Muñecas	Chuma			88,10%
18	La Paz	Larecaja	Sorata	91,50%		89,50%
19	La Paz	Larecaja	Quiabaya	93,22%	87,32%	93,99%
20	La Paz	Larecaja	Combaya	96,92%	96,27%	97,87%
21	La Paz	Ingavi	Guaqui	91,12%		85,25%
22	La Paz	Ingavi	Tiahuanacu	96,12%		93,90%
23	La Paz	Ingavi	Desaguadero	92,93%		

Cuadro A.1 *(Continuación)*
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara, aprendió el aymara y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el idioma aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara
24	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	95,96%	86,95%	92,49%
25	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	94,42%	88,96%	95,41%
26	La Paz	Ingavi	Taraco	96,45%	87,57%	95,13%
27	La Paz	Loayza	Luribay	90,71%		
28	La Paz	Loayza	Sapahaqui	93,59%		90,28%
29	La Paz	Loayza	Yaco	95,94%		91,79%
30	La Paz	Loayza	Malla	89,40%	90,26%	94,73%
31	La Paz	Loayza	Cairoma	89,43%		
32	La Paz	Inquisivi	Inquisivi	86,07%		86,21%
33	La Paz	Inquisivi	Quime	85,03%		
34	La Paz	Inquisivi	Colquiri	85,08%		
35	La Paz	Inquisivi	Ichoca	95,21%		89,54%
36	La Paz	Los Andes	Pucarani	92,47%	88,80%	95,23%
37	La Paz	Los Andes	Laja	94,44%	88,86%	95,75%
38	La Paz	Los Andes	Batallas	95,19%		92,14%
39	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	94,37%	91,55%	96,76%
40	La Paz	Aroma	Sica Sica	95,34%		86,71%
41	La Paz	Aroma	Umala	96,62%		87,87%
42	La Paz	Aroma	Ayo Ayo	92,28%		89,32%
43	La Paz	Aroma	Calamarca	96,79%	85,06%	93,09%
44	La Paz	Aroma	Patacamaya	88,51%		
45	La Paz	Aroma	Colquencha	94,56%		88,08%
46	La Paz	Aroma	Collana	97,23%		

Cuadro A.1 *(Continuación)*
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara, aprendió el aymara y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el idioma aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara
47	La Paz	Nor Yungas	Coripata	92,66%		
48	La Paz	Manco Kapac	Copacabana	95,91%		86,09%
49	La Paz	Manco Kapac	San Pedro de Tiquina	91,61%		
50	La Paz	Manco Kapac	Tito Yupanqui	98,08%		90,75%
51	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	96,09%	89,52%	95,23%
52	La Paz	Gualberto Villarroel	Papel Pampa	93,74%		91,67%
53	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	96,71%	91,86%	95,51%
54	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Santiago de Machaca	95,69%		86,27%
55	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Catacora	97,00%		86,42%
56	Oruro	Carangas	Corque	94,47%		87,19%
57	Oruro	Carangas	Choquecota	95,22%		
58	Oruro	Sajama	Curahuara de Carangas	88,23%		
59	Oruro	Sajama	Turco	95,54%		
60	Oruro	Litoral	Escara	96,75%		
61	Oruro	Litoral	Cruz de Machacamarca	95,26%		
62	Oruro	Litoral	Yunguyo del Litoral	93,41%		
63	Oruro	Litoral	Esmeralda	93,54%		
64	Oruro	Ladislao Cabrera	Salinas de Garci Mendoza	91,56%		
65	Oruro	Ladislao Cabrera	Pampa Aullagas	95,96%		
66	Oruro	Atahuallpa	Coipasa	94,52%		
67	Oruro	Tomas Barron	Eucaliptus	89,43%		
68	Oruro	Sur Carangas	Andamarca	94,72%		88,11%
69	Oruro	Sur Carangas	Belén de Andamarca	96,55%		86,27%

Cuadro A.1 *(Continuación)*
Municipios en los que más del 85% de la población se autoidentificó como aymara, aprendió el aymara y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el idioma aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara
70	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	96,42%	88,19%	94,73%
71	Oruro	Mejillones	La Rivera	85,37%		
72	Oruro	Mejillones	Todos Santos	89,03%		
73	Oruro	Nor Carangas	Santiago de Huayllamarca	92,41%		88,14%
74	Potosí	Daniel Campos	Llica	86,90%		
75	Potosí	Daniel Campos	Tahua	90,54%		
			Totales	74	18	47

Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN UU.

Cuadro A.2
Municipios en los que más del 85% de su población se autoidentificó como aymara, aprendió el idioma y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara %
1	La Paz	Murillo	Palca	91,60%		85,64
2	La Paz	Murillo	Mecapaca	92,10%		
3	La Paz	Murillo	Achocalla	89,11%		
4	La Paz	Omasuyos	Achacachi	95,03%		87,62
5	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	94,02%	95,12%	93,28
6	La Paz	Pacajes	Coro Coro	91,40%		
7	La Paz	Pacajes	Caquiaviri	96,29%		87,93
8	La Paz	Pacajes	Calacoto	92,51%		
9	La Paz	Pacajes	Comanche	97,80%		87,41
10	La Paz	Pacajes	Charaña	90,80%		
11	La Paz	Pacajes	Waldo Ballivián	89,95%		86,76
12	La Paz	Pacajes	Nazacara de Pacajes	99,46%		90,64
13	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	95,25%	90,83%	88,95
14	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	96,77%	91,87%	91,38
15	La Paz	Camacho	Mocomoco	93,33%	93,32%	89,20
16	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	93,24%	86,90%	89,49
18	La Paz	Larecaja	Sorata	91,50%		
19	La Paz	Larecaja	Quiabaya	93,22%	87,32%	86,90
20	La Paz	Larecaja	Combaya	96,92%	96,27%	93,04
21	La Paz	Ingavi	Guaqui	91,12%		
22	La Paz	Ingavi	Tiahuanacu	96,12%		88,79
23	La Paz	Ingavi	Desaguadero	92,93%		
24	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	95,96%	86,95%	88,26
25	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	94,42%	88,96%	90,30

Cuadro A.2 *(Continuación)*
Municipios en los que más del 85% de su población se autoidentificó como aymara, aprendió el idioma y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara %
26	La Paz	Ingavi	Taraco	96,45%	87,57%	91,01
27	La Paz	Loayza	Luribay	90,71%		
28	La Paz	Loayza	Sapahaqui	93,59%		
29	La Paz	Loayza	Yaco	95,94%		85,02
30	La Paz	Loayza	Malla	89,40%	90,26%	
31	La Paz	Loayza	Cairoma	89,43%		
32	La Paz	Inquisivi	Inquisivi	86,07%		
33	La Paz	Inquisivi	Quime	85,03%		
34	La Paz	Inquisivi	Colquiri	85,08%		
35	La Paz	Inquisivi	Ichoca	95,21%		
36	La Paz	Los Andes	Pucarani	92,47%	88,80%	89,52
37	La Paz	Los Andes	Laja	94,44%	88,86%	90,51
38	La Paz	Los Andes	Batallas	95,19%		86,51
39	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	94,37%	91,55%	92,05
40	La Paz	Aroma	Sica Sica	95,34%		
41	La Paz	Aroma	Umala	96,62%		
42	La Paz	Aroma	Ayo Ayo	92,28%		
43	La Paz	Aroma	Calamarca	96,79%	85,06%	87,14
44	La Paz	Aroma	Patacamaya	88,51%		
45	La Paz	Aroma	Colquencha	94,56%		
46	La Paz	Aroma	Collana	97,23%		
47	La Paz	Nor Yungas	Coripata	92,66%		
48	La Paz	Manco Kapac	Copacabana	95,91%		
49	La Paz	Manco Kapac	San Pedro de Tiquina	91,61%		

Cuadro A.2 *(Continuación)*
Municipios en los que más del 85% de su población se autoidentificó como aymara, aprendió el idioma y lo habla

Número	Departamento	Provincia	Municipio	Autoidentificación aymara a partir de los 15 años	Aprendió a hablar el aymara a partir de los 4 años	Habla el idioma aymara %
50	La Paz	Manco Kapac	Tito Yupanqui	98,08%		86,71
51	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	96,09%	89,52%	88,82
52	La Paz	Gualberto Villarroel	Papel Pampa	93,74%		
53	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	96,71%	91,86%	88,12
54	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Santiago de Machaca	95,69%		
55	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Catacora	97,00%		
56	Oruro	Carangas	Corque	94,47%		
57	Oruro	Carangas	Choquecota	95,22%		
58	Oruro	Sajama	Curahuara de Carangas	88,23%		
59	Oruro	Sajama	Turco	95,54%		
60	Oruro	Litoral	Escara	96,75%		
61	Oruro	Litoral	Cruz de Machacamarca	95,26%		
62	Oruro	Litoral	Yunguyo del Litoral	93,41%		
63	Oruro	Litoral	Esmeralda	93,54%		
64	Oruro	Ladislao Cabrera	Salinas de Garci Mendoza	91,56%		
65	Oruro	Ladislao Cabrera	Pampa Aullagas	95,96%		
66	Oruro	Atahuallpa	Coipasa	94,52%		
67	Oruro	Tomás Barrón	Eucaliptus	89,43%		
68	Oruro	Sur Carangas	Andamarca	94,72%		
69	Oruro	Sur Carangas	Belén de Andamarca	96,55%		
70	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	96,42%	88,19%	88,36
71	Oruro	Mejillones	La Rivera	85,37%		
72	Oruro	Mejillones	Todos Santos	89,03%		
73	Oruro	Nor Carangas	Santiago de Huayllamarca	92,41%		
74	Potosí	Daniel Campos	Llica	86,90%		
75	Potosí	Daniel Campos	Tahua	90,54%		
			Totales	74	18	27

Cuadro A.3
Municipios en los que más del 60% de su población se autoidentificó como aymara

Nro.	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población Total (1)	Población mayor a 15 años (2)	Población que pertene-ce (3)	Población que no pertenece (4=1-3)	Idioma Aymara (5)	% (6= 5 / 2x 100)
1	La Paz	Murillo	Palca	14.181	8.373	7.737	636	7.670	91,60%
2	La Paz	Murillo	Mecapaca	11.780	7.328	6.877	451	6.749	92,10%
3	La Paz	Murillo	Achocalla	15.103	9.039	8.257	782	8.055	89,11%
4	La Paz	Omasuyos	Achacachi	70.344	45.201	43.200	2.001	42.955	95,03%
5	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	15.199	9.314	8.776	538	8.757	94,02%
6	La Paz	Pacajes	Coro Coro	11.813	7.746	7.186	560	7.080	91,40%
7	La Paz	Pacajes	Caquiaviri	11.900	7.846	7.577	269	7.555	96,29%
8	La Paz	Pacajes	Calacoto	8.809	5.953	5.528	425	5.507	92,51%
9	La Paz	Pacajes	Comanche	3.862	2.368	2.327	41	2.316	97,80%
10	La Paz	Pacajes	Charaña	2.758	1.761	1.625	136	1.599	90,80%
11	La Paz	Pacajes	Waldo Ballivián	1.654	915	827	88	823	89,95%
12	La Paz	Pacajes	Nazacara de Pacajes	267	185	185	0	184	99,46%
13	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	8.098	5.198	4.986	212	4.951	95,25%
14	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	25.751	16.322	15.883	439	15.794	96,77%
15	La Paz	Camacho	Mocomoco	17.231	10.622	10.075	547	9.913	93,33%
16	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	14.882	9.677	9.113	564	9.023	93,24%
17	La Paz	Larecaja	Sorata	18.893	11.724	10.968	756	10.727	91,50%
18	La Paz	Larecaja	Quiabaya	2.580	1.476	1.389	87	1.376	93,22%
19	La Paz	Larecaja	Combaya	2.691	1.756	1.705	51	1.702	96,92%
20	La Paz	Ingavi	Guaqui	7.548	5.055	4.694	361	4.606	91,12%
21	La Paz	Ingavi	Tiahuanacu	11.307	6.987	6.758	229	6.716	96,12%
22	La Paz	Ingavi	Desaguadero	4.974	3.255	3.074	181	3.025	92,93%
23	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	6.288	4.460	4.314	146	4.280	95,96%
24	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	13.242	8.476	8.114	362	8.003	94,42%

Cuadro A.3 *(Continuación)*

Municipios en los que más del 60% de su población se autoidentificó como aymara

Nro.	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población Total (1)	Población mayor a 15 años (2)	Población que pertene-ce (3)	Población que no pertenece (4=1-3)	Idioma Aymara (5)	% (6= 5 / 2x 100)
25	La Paz	Ingavi	Taraco	5.907	3.996	3.865	131	3.854	96,45%
26	La Paz	Loayza	Luribay	8.995	5.599	5.140	459	5.079	90,71%
27	La Paz	Loayza	Sapahaqui	11.787	7.327	6.909	418	6.857	93,59%
28	La Paz	Loayza	Yaco	7.866	4.704	4.538	166	4.513	95,94%
29	La Paz	Loayza	Malla	3.733	2.150	1.977	173	1.922	89,40%
30	La Paz	Loayza	Cairoma	11.328	6.624	6.046	578	5.924	89,43%
31	La Paz	Inquisivi	Inquisivi	16.141	8.926	8.610	316	7.683	86,07%
32	La Paz	Inquisivi	Quime	7.338	4.423	3.964	459	3.761	85,03%
33	La Paz	Inquisivi	Colquiri	18.350	10.575	9.714	861	8.997	85,08%
34	La Paz	Inquisivi	Ichoca	6.839	3.903	3.756	147	3.716	95,21%
35	La Paz	Los Andes	Pucarani	24.561	14.654	13.627	1.027	13.550	92,47%
36	La Paz	Los Andes	Laja	16.309	9.939	9.434	505	9.386	94,44%
37	La Paz	Los Andes	Batallas	20.918	12.810	12.274	536	12.194	95,19%
38	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	7.798	5.064	4.791	273	4.779	94,37%
39	La Paz	Aroma	Sica Sica	26.816	16.174	15.595	579	15.420	95,34%
40	La Paz	Aroma	Umala	9.578	6.192	6.062	130	5.983	96,62%
41	La Paz	Aroma	Ayo Ayo	6.981	4.157	3.854	303	3.836	92,28%
42	La Paz	Aroma	Calamarca	12.111	7.158	6.961	197	6.928	96,79%
43	La Paz	Aroma	Patacamaya	20.012	11.762	10.698	1.064	10.410	88,51%
44	La Paz	Aroma	Colquencha	8.014	4.524	4.300	224	4.278	94,56%
45	La Paz	Aroma	Collana	2.925	1.913	1.871	42	1.860	97,23%
46	La Paz	Nor Yungas	Coripata	11.443	7.303	6.959	344	6.767	92,66%
47	La Paz	Manco Kapac	Copacabana	14.447	9.053	8.785	268	8.683	95,91%
48	La Paz	Manco Kapac	San Pedro de Tiquina	6.091	4.185	3.898	287	3.834	91,61%

Cuadro A.3 *(Continuación)*

Municipios en los que más del 60% de su población se autoidentificó como aymara

Nro.	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población Total (1)	Población mayor a 15 años (2)	Población que pertene-ce (3)	Población que no pertenece (4=1-3)	Idioma Aymara (5)	% (6= 5 / 2x 100)
49	La Paz	Manco Kapac	Tito Yupanqui	2.212	1.560	1.536	24	1.530	98,08%
50	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	8.067	5.118	4.933	185	4.918	96,09%
51	La Paz	Gualberto Villarroel	Papel Pampa	6.053	3.848	3.622	226	3.607	93,74%
52	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	1.566	973	946	27	941	96,71%
53	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Santiago de Machaca	4.400	3.064	2.947	117	2.932	95,69%
54	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Catacora	1.732	1.100	1.074	26	1.067	97,00%
55	Oruro	Carangas	Corque	8.548	5.783	5.620	163	5.463	94,47%
56	Oruro	Carangas	Choquecota	1.615	1.026	991	35	977	95,22%
57	Oruro	Sajama	Curahuara de Carangas	5.275	3.355	3.111	244	2.960	88,23%
58	Oruro	Sajama	Turco	4.156	2.692	2.622	70	2.572	95,54%
59	Oruro	Litoral	Escara	863	616	610	6	596	96,75%
60	Oruro	Litoral	Cruz de Machacamarca	869	570	552	18	543	95,26%
61	Oruro	Litoral	Yunguyo del Litoral	221	167	157	10	156	93,41%
62	Oruro	Litoral	Esmeralda	950	666	638	28	623	93,54%
63	Oruro	Ladislao Cabrera	Salinas de Garci Mendoza	8.723	5.856	5.598	258	5.362	91,56%
64	Oruro	Ladislao Cabrera	Pampa Aullagas	2.975	1.805	1.776	29	1.732	95,96%

Cuadro A.3 *(Continuación)*

Municipios en los que más del 60% de su población se autoidentificó como aymara

Nro.	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población Total (1)	Población mayor a 15 años (2)	Población que pertene-ce (3)	Población que no pertenece (4=1-3)	Idioma Aymara (5)	% (6= 5 / 2x 100)
65	Oruro	Atahuallpa	Coipasa	616	347	340	7	328	94,52%
66	Oruro	Tomas Barron	Eucaliptos	5.424	3.179	2.943	236	2.843	89,43%
67	Oruro	Sur Carangas	Andamarca	4.587	3.181	3.062	119	3.013	94,72%
68	Oruro	Sur Carangas	Belén de Andamarca	1.548	1.103	1.083	20	1.065	96,55%
69	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	4.939	3.014	2.928	86	2.906	96,42%
70	Oruro	Mejillones	La Rivera	390	246	219	27	210	85,37%
71	Oruro	Mejillones	Todos Santos	387	237	225	12	211	89,03%
72	Oruro	Nor Carangas	Santiago de Huayllamarca	5.790	3.939	3.706	233	3.640	92,41%
73	Potosí	Daniel Campos	Llica	2.890	1.985	1.845	140	1.725	86,90%
74	Potosí	Daniel Campos	Tahua	2.127	1.374	1.328	46	1.244	90,54%

Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüístico de NN UU.

Cuadro A.4
Municipios donde el más del 60% de su población aprendió a hablar aymara

Nro.	Departamento	Provincia	Municipio	Población mayor a 4 años (1)	Idioma aymara (2)	% (3= 2 / 1 x 100)
1	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	13.811	13.137	95,12%
2	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	7.385	6.708	90,83%
3	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	23.611	21.691	91,87%
4	La Paz	Camacho	Mocomoco	15.572	14.532	93,32%
5	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	13.693	11.899	86,90%
6	La Paz	Larecaja	Quiabaya	2.255	1.969	87,32%
7	La Paz	Larecaja	Combaya	2.441	2.350	96,27%
8	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	5.907	5.136	86,95%
9	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	12.169	10.826	88,96%
10	La Paz	Ingavi	Taraco	5.464	4.785	87,57%
11	La Paz	Loayza	Malla	3.193	2.882	90,26%
12	La Paz	Los Andes	Pucarani	22.089	19.616	88,80%
13	La Paz	Los Andes	Laja	14.832	13.179	88,86%
14	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	7.183	6.576	91,55%
15	La Paz	Aroma	Calamarca	10.893	9.266	85,06%
16	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	7.326	6.558	89,52%
17	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	1.400	1.286	91,86%
18	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	4.489	3.959	88,19%

Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Etnico Lingüístico de NN UU.

Cuadro A.5
Municipios en los que el 85% de su población habla el idioma aymara

Nro	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población total (1)	Población que habla (2)	Población que no habla (3)	Población que habla aymara (4)	% (5=4 / 2 x 100)
1	La Paz	Murillo	Palca	14.181	13.341	840	12.262	91,91%
2	La Paz	Cmasuyos	Achacachi	70.344	67.676	2.668	62.240	91,97%
3	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	15.199	14.567	632	14.260	97,89%
4	La Paz	Pacajes	Caquiaviri	11.900	11.383	517	10.599	93,11%
5	La Paz	Pacajes	Calacoto	8.809	8.437	372	7.595	90,02%
6	La Paz	Pacajes	Comanche	3.862	3.657	205	3.426	93,68%
7	La Paz	Pacajes	Waldo Ballivián	1.654	1.547	107	1.451	93,79%
8	La Paz	Pacajes	Nazacara de Pacajes	267	259	8	246	94,98%
9	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	8.098	7.715	383	7.359	95,39%
10	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	25.751	24.733	1.018	23.802	96,24%
11	La Paz	Camacho	Mocomoco	17.231	16.471	760	15.919	96,65%
12	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	14.882	14.285	597	13.400	93,80%
13	La Paz	Muñecas	Chuma	12.833	12.031	802	10.599	88,10%
14	La Paz	Larecaja	Sorata	18.893	17.910	983	16.029	89,50%
15	La Paz	Larecaja	Quiabaya	2.580	2.414	166	2.269	93,99%
16	La Paz	Larecaja	Combaya	2.691	2.577	114	2.522	97,87%
17	La Paz	Ingavi	Guaqui	7.548	7.254	294	6.184	85,25%
18	La Paz	Ingavi	Tiahuanacu	11.307	10.814	493	10.154	93,90%
19	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	6.288	6.095	193	5.637	92,49%
20	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	13.242	12.713	529	12.130	95,41%
21	La Paz	Ingavi	Taraco	5.907	5.706	201	5.428	95,13%
22	La Paz	Loayza	Sapahaqui	11.787	11.087	700	10.009	90,28%
23	La Paz	Loayza	Yaco	7.866	7.438	428	6.827	91,79%
24	La Paz	Loayza	Malla	3.733	3.414	319	3.234	94,73%

Cuadro A.5 *(Continuación)*

Municipios en los que el 85% de su población habla el idioma aymara

Nro	Departa-mento	Provincia	Municipio	Población total (1)	Población que habla (2)	Población que no habla (3)	Población que habla aymara (4)	% (5=4 / 2 x 100)
25	La Paz	Inquisivi	Inquisivi	16.141	15.142	999	13.054	86,21%
26	La Paz	Inquisivi	Ichoca	6.839	6.413	426	5.742	89,54%
27	La Paz	Los Andes	Pucarani	24.561	23.305	1.256	22.193	95,23%
28	La Paz	Los Andes	Laja	16.309	15.584	725	14.921	95,75%
29	La Paz	Los Andes	Batallas	20.918	19.926	992	18.360	92,14%
30	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	7.798	7.504	294	7.261	96,76%
31	La Paz	Aroma	Sica Sica	26.816	25.397	1.419	22.021	86,71%
32	La Paz	Aroma	Umala	9.578	9.105	473	8.001	87,87%
33	La Paz	Aroma	Ayo Ayo	6.981	6.657	324	5.946	89,32%
34	La Paz	Aroma	Calamarca	12.111	11.496	615	10.702	93,09%
35	La Paz	Aroma	Colquencha	8.014	7.499	515	6.605	88,08%
36	La Paz	Manco Kapac	Copacabana	14.447	13.735	712	11.825	86,09%
37	La Paz	Manco Kapac	Tito Yupanqui	2.212	2.151	61	1.952	90,75%
38	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	8.067	7.692	375	7.325	95,23%
39	La Paz	Gualberto Villarroel	Papel Pampa	6.053	5.752	301	5.273	91,67%
40	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	1.566	1.469	97	1.403	95,51%
41	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Santiago de Machaca	4.400	4.246	154	3.663	86,27%
42	La Paz	Gral. J. Manuel Pando	Catacora	1.732	1.649	83	1.425	86,42%
43	Oruro	Carangas	Corque	8.548	8.153	395	7.109	87,19%
44	Oruro	Sur Carangas	Andamarca	4.587	4.375	212	3.855	88,11%
45	Oruro	Sur Carangas	Belén de Andamarca	1.548	1.464	84	1.263	86,27%
46	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	4.939	4.722	217	4.473	94,73%
47	Oruro	Nor Carangas	Santiago de Huayllamarca	5.790	5.558	232	4.899	88,14%

Fuente: Elaboración propia en base al SIGEL - Sistema de Información Geográfica Etnico Lingüístico de NN UU.

Cuadro A.6
Municipios en los que más del 85% de su población habla el idioma aymara

Nro	Departamento	Provincia	Municipio	Población que habla aymara (1)	Población que habla aymara además de otros idiomas (2)	% (3=1 + 2)
1	La Paz	Gualberto Villarroel	Chacarilla	22,41	65,71	88,12
2	La Paz	Gualberto Villarroel	San Pedro de Curahuara	26,19	62,63	88,82
3	La Paz	Manco Kapac	Tito Yupanqui	30,06	56,65	86,71
4	La Paz	Aroma	Calamarca	19,97	67,17	87,14
5	La Paz	Los Andes	Puerto Pérez	39,50	52,55	92,05
6	La Paz	Los Andes	Batallas	31,68	54,83	86,51
7	La Paz	Los Andes	Laja	37,88	52,63	90,51
8	La Paz	Los Andes	Pucarani	35,54	53,98	89,52
9	La Paz	Loayza	Yaco	21,84	63,18	85,02
10	La Paz	Ingavi	Taraco	30,51	60,50	91,01
11	La Paz	Ingavi	Jesús de Machaca	31,47	58,83	90,30
12	La Paz	Ingavi	Andrés de Machaca	31,50	56,76	88,26
13	La Paz	Ingavi	Tiahuanacu	34,34	54,45	88,79
14	La Paz	Larecaja	Combaya	51,23	41,81	93,04
15	La Paz	Larecaja	Quiabaya	39,34	47,56	86,90
16	La Paz	Camacho	Puerto Carabuco	44,35	45,14	89,49
17	La Paz	Camacho	Mocomoco	60,78	28,42	89,20
18	La Paz	Camacho	Puerto Acosta	48,03	43,35	91,38
19	La Paz	Pacajes	Santiago de Callapa	30,81	58,14	88,95
20	La Paz	Pacajes	Nazacara de Pacajes	16,48	74,16	90,64
21	La Paz	Pacajes	Waldo Ballivián	18,50	68,26	86,76
22	La Paz	Pacajes	Comanche	20,97	66,44	87,41

Cuadro A.6 *(Continuación)*

Municipios en los que más del 85% de su población habla el idioma aymara

Nro	Departamento	Provincia	Municipio	Población que habla aymara (1)	Población que habla aymara además de otros idiomas (2)	% (3=1 + 2)
23	La Paz	Pacajes	Caquiaviri	23,32	64,61	87,93
24	La Paz	Omasuyos	Ancoraimes	49,69	43,59	93,28
25	La Paz	Omasuyos	Achacachi	32,34	55,28	87,62
26	La Paz	Murillo	Palca	35,57	50,07	85,64
27	Oruro	S. Pedro de Totora	Totora	25,92	62,44	88,36

Fuente: Elaboración propia en base al Atlas Estadístico de Municipios 2005

Los investigadores

Mario Galindo Soza

Economista y M A en Ciencias Sociales, mención en economía de la New School For Social Research de Nueva York, EE UU, y doctorando por la misma. Candidato a Doctor en Ciencias Económicas y Administrativas de la Univalle/Universidad Nacional de La Plata/Universidad Carlos III de Madrid. Diploma en Macroeconomía de la Universidad Católica Boliviana, La Paz. Diplomado en Finanzas de GRECO-Universidad Católica del Norte de Chile/UMSS. Diplomado en Educación Superior en la UMSA, en Educación Universitaria por Univalle. Fue Viceministro de Planificación estratégica y Participación Popular, Vivienda y Asentamientos Humanos, Microempresas y de Planificación. Primer Director Nacional del Seguro Nacional de Maternidad y Niñez (SUMI). Gerente de la Reforma Judicial y primer Gerente General del Consejo de la Judicatura. Investigador, consultor y autor en temas departamentales, regionales, municipales y locales; descentralización, económicos, sociales, políticos y antropológicos. Docente de postgrados de la UMSA, UMSS, UAGRM, UMRPSFXCH, Tomás Frías de Potosí, Juan Misael Saracho de Tarija, Centro Bartolomé de las Casas de Cuzco, Perú, Universidad de Chile y Católica de Chile, ILPES; Complutense de Madrid, UNIVALLE, Universidades de Nueva York, Miami y otras más.

Bonifacio Cruz Alanquia (†)

Antropólogo de la Universidad de Puno, Perú. Maestría en Investigación Social, Universidad del PIEB. Investigador en áreas antropológicas, sociológicas y culturales.

Elizabeth Pardo Venegas

Administradora de Empresas. Maestría en Administración Pública en CIDES de México. Investigadora de temas de administración pública, descentralización, temas indígenas y de género.

Ramiro Bueno Saavedra

Licenciado en Ciencias Políticas. Diploma en Estudios Regionales en Centro Bartolomé de las Casas de Cuzco, Perú y en el Desarrollo Regional en el ILPES de Santiago de Chile. Docente universitario de la UMSA y Director del Instituto de Investigaciones de Ciencias Políticas.